Drugas Serban George Paul, "Antropologia în lumina Revelatiei si a stiintei", Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, 2013, ISBN 978-973-109-425-0, pag. 1.

INTRODUCERE

Antropologia este un domeniu care nu va înceta să păstreze multe taine pentru cunoaşterea omului în viața aceasta, Sfinții Părinți recunoscând greutatea cunoaşterii de sine a omului, a cunoaşterii desăvârşite a naturii umane şi, mai mult, a omului ca persoană.[1] Prin Revelație, omul descoperă că viața lui nu se termină cu moartea, ci este plină de semnificație, iar ceea ce dă această semnificație este comuniunea lui cu Dumnezeu.

În Sfânta Scriptură, ca şi la Sfinții Părinți, problema omului este tratată soteriologic. Descrierea originii omului, a alcătuirii sale şi a situațiilor prin care trece omul nu are loc, în sursele Revelației, în virtutea unui scop monografic redus la el însuşi. Omul este văzut ca făptura rațională a lui Dumnezeu, dar care nu se află în starea fericită pentru care a fost destinat şi de aceea Revelația îi pune la dispoziție cunoaşterea căii prin care se poate izbăvi din starea căzută. *Sfânta Scriptură în întregime este dedicată mântuirii omului, şi astfel nu se poate spune că ar exista în ea părți neglijabile sau care nu pot fi intrpretate în sens antropologic*.

Cărțile din *Vechiul Testament* care au, totuşi, un conținut antropologic mai vizibil sunt Cartea *Facerii* (îndeosebi cap. 1-12, unde aflăm despre originea şi preistoria omului), cărțile *sapiențiale* în general, respectiv locuri din *profeți* care reliefează poziția, problemele şi îndatoririle omului înaintea lui Dumnezeu. Iar *Noul Testament* deține în întregime informații de interes antropologic, având în centru *Arhetipul antroploogic al lui Iisus Hristos*.

Părintele antropologiei creştine este Sf. Grigorie de Nyssa (sec. al IV-lea). El a scris opere speciale despre alcătuirea omului şi menirea pe care i-a dat-o Dumnezeu între celelalte făputuri şi înraport cu El.

La toți Sfinții Părinți, în general, se găsesc dezvoltate teme de interes antropologic, deoarece şi ei, ca şi Sf. Scriptură, dezbat problema mântuirii omului, ceea ce duce inevitabil la discutarea omului sub toate aspectele. Spre exemplu, Sfinții Vasile cel Mare şi Ioan Gură de Aur (sec. al IV-lea) sunt importanți pentru antropologia creştină deoarece ne oferă bogate comentarii privitoare la crearea omului în contextul creării lumii. Sf. Maxim Mărturisitorul (sec. al VII-lea) vede rațiunea omului în funcție de Rațiunea divină (Logosul Hristos), dar şi în legătură cu rațiunile făpturii neraționale pentru care este răspunzător. Sf. Ioan Damaschin (sec. al VIII-lea) sintetizează capitole legate de crearea omului, alcătuirea şi destinul său în teologia sa sistematică.

---

[1] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, trad. Pr. D. Fecioru, în *Scrieri*, partea întâia, Ed. IBMBOR, *PSB* 17, Bucureşti, 1986, IX: VI, p. 178: „Da, într-adevăr lucrul cel mai greu dintre toate pare a fi să te cunoşti pe tine însuți”. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, Bucureşti, 2003, Cartea II, cap. II, pp. 70-74.

"Antropologia în lumina Revelatiei si a stiintei", Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, ISBN 978-973-109-425-0, pag. 2

Trei mari sfinți marchează gândirea teologică ortodoxă asupra omului, respectiv antropologia ortodoxă, după Sinoadele Ecumenice. Simeon Noul Teolog (949–1022)[2] accentuează importanța apropierii personale de Hristos prin rugăciune şi viață duhovnicească în general. Grigorie Palama (1296-1359),[3] marele reprezentant al gândirii ortodoxe, teoretizează doctrina energiilor devine necreate şi fundamentele isihasmului, ale vederii luminii Dumnezeieşti ca urmare a rugăciunii lui Iisus – învățături adoptate la sinoadele isihaste (sec. XIV-XV, ultimul în 1451) de către întreaga ortodoxie. Nicodim Aghioritul (sec. al XVIII-lea)[4] dezvoltă un profund „existențialism" ortodox al „războiului nevăzut".

Teologii ortodocşi contemporani îmbogățesc şi ei demersul cunoaşterii omului ca ființă religioasă. Spre exemplu, Pr. Dumitru Stăniloae oferă, între altele, o profundă teologie a raportului dintre Sfânta Treime, om şi creație. Panayotis Nellas este teologul de numele căruia se leagă nu doar aprofundarea temei căderii în păcat, ci şi pentru înțelegerea hristologică a antropologiei creştine. Numele şi tematicile menționate sunt inevitabil puține şi incomplete, dar pătrunderea mai adâncă în problematica antropologiei creştine se va desfăşura, în conformitate cu obiectivele stabilite, pe tot parcursul acestei lucrări.

Obiectivul central sau *scopul* acestei teze este *a realiza o sinteză organizată a concepțiilor esențiale pe care Revelația şi ştiința, sub toate aspectele acestora, ni le furnizează despre om şi relația lui cu Dumnezeu şi cu lumea*.

Voi pleca în realizarea acestei teze de la datul Revelației referitor la originea omului, continuând cu o incursiune în teoriile ştiințifice moderne legate de această temă. Probleme esențiale de antropologie biblică şi teologică în general sunt chipul şi asemănarea omului cu Dumnezeu, starea actuală a omului şi a lumii, respectiv relaționările şi finalitățile omului. Pentru a putea scrie o teză de antropologie creştină este importantă definrea rolului Revelației în acest demers şi raportul ei cu ştiința, cultura şi istoria. Revelația este transmisă de către Dumnezeu şi receptată de om, astfel încât, felul în care se raportează omul la Revelație marchează cunoaşterea de sine a omului, atât în plan „individual", cât şi în cel social-istoric.

Scopul de a realiza *o sinteză a aspectelor esențiale pe care Revelația şi ştiința ni le furnizează despre om şi relația lui cu Dumnezeu şi cu lumea*, va fi atins prin orgainzarea lucrării pe câteva categorii de obiective emergente. Obiectivele

---

[2] Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice (Scrieri I)*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998 [*SC*, nr. 122, 129, Paris, 1966, 1967]. Id., *Cateheze (Scrieri II)*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999 [*SC*, nr. 96, 104, 113, Paris, 1963, 1964, 1965].

[3] *Filocalia*, vol. VII, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999, pp. 207 sqq. *Omilii*, vol. 1, trad. Dr. Constantin Daniel, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000. Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Viața şi învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, Bucureşti, 1992.

[4] Βιβλίον καλούμενον Αόρατος πόλεμος, 1785 στην Ι. Σκήτη Παντοκράτορα, έκδοση το 1796; Γυμνάσματα πνευματικά, 1800 – cf. Οσιος Νικόδημος ο Αγιορείτης, *Ο αόρατος πόλεμος*, Εκδοση Συνοδείας Σπυρίδωνος Ιερομονάχου, Νέα Σκήτη, Άγιον Όρος. Απόδοση στη νέα Ελληνική: Ιερομόναχος Βενέδικτος, 1998; Id., *Hristoitia*, Ed. Buna Vestire, Bacău, 1997; Sf. Nicodim Aghioritul, *Războiul nevăzut*, Ed. Buna Vestire, Bacău, 1996.

Drugas Serban George Paul, "Antropologia în lumina Revelatiei si a stiintei", Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, 2013, ISBN 978-973-109-425-0, pag. 7.

PARTEA I

ANTROPOLOGIA ÎN LUMINA REVELAȚIEI

Revelația şi ştiința ne oferă cunoştințe prin metode complet diferite, pe prima cale investindu-se încredere în Sfânta Scriptură şi în Sfânta Tradiție, în timp ce ştiința îşi întemeiază cunoştințele pe observație şi experiment.

Oricât de înstrăinate ar părea aceste două căi de cunoaştere, există convergențe între metodele lor, datorate naturii umane şi limitelor ei. Ştiința nu poate rămâne la o serie de date, ci se doreşte realizarea unor sinteze teoretice cu semnificație, iar în construirea acestora, pe măsură ce le creşte complexitatea şi sfera integratoare, se investeşte încredere în supoziții plauzibile logic.

Credința religioasă în Revelație nu este nici ea una asumată în afara rațiunii, ci are nevoie de logică şi experimentare. Revelația, fiind descoperirea Rațiunii dumnezeieşti către rațiunile oamenilor, răspunde prin semnificațiile sale profunde logicii omeneşti. Iar prin înaintarea în viața duhovnicească, omul experimentează adevărurile revelate.

Credința şi cunoaşterea rațională se intercondiționează atât în ştiință cât şi în religie, în primul domeniu pentru a investiga lumea materială, iar în celălalt domeniu pentru a ne deschide spre lumea spirituală. Omul trăieşte pe ambele planuri ale existenței şi, de aceea, reducția la una dintre cele două căi ale cunoaşterii este infructuoasă.

Revelația îi descoperă omului legătura lui cu Dumnezeu şi cu făpturile spirituale ale îngerilor, începând din momentul creației, continuând cu viața pământească şi continuând cu destinul său eshatologic.

CAPITOLUL I

OMUL – FIINȚĂ CREATĂ DE DUMNEZEU

Revelația, în întregul ei, înfățişează apariția omului ca rezultat al dragostei lui Dumnezeu. Astfel, omul nu doar că nu este singur, fiind înconjurat de ființe asemănătoare cu el prin spirit, îngerii, ci beneficiază de la începuturile sale de prezența iubitoare a Creatorului, care nu îl părăseşte pe tot parcursul vieții sale, ci îi călăuzeşte subtil paşii spre mântuire, ca un Părinte care îi doreşte binele, dar lasă loc şi manifestării răspunsului omului, iubirii lui libere pentru Creator.[1]

1. Temeiuri revelaționale şi patristice cu privire la aducerea omului la existență.

Pentru cunoaşterea noastră limitată (1 ***Cor.*** 13,9-12), înțelegerea tuturor aspectelor legate de originea, alcătuirea, locul, rolul şi destinul omului este imposibilă. Cu toate acestea, nu suntem complet lipsiți de date asupra acestei probleme. Pe de o parte, Revelația ne oferă, în măsura folosului spre mântuirea noastră, cunoştințe descoperite de către însuşi Dumnezeu, prin sfinții autori ai Bibliei şi prin Sfinții Părinți şi celelalte componente ale Sfintei Tradiții a Bisericii, iar pe de altă parte, ştiința investighează cu instrumentele sale aceste aspecte, generând ipoteze de lucru, studii şi teorii prin care speră să se apropie de o mai bună înțelegere a omului şi a rolului său în contextul lumii. Ştiința a depus în ultimele două secole eforturi de sistematizare a cunoaşterii antropologice, iar teologia dispune şi ea deja de nişte coordonate clarificate de hotărârile dogmatice ale Sinoadelor Ecumenice şi de scrierile numeroşilor ei reprezentanți de-a lungul mileniilor asupra complexei teme a originii şi a rolului omului în creație.[2]

Scriind despre actul special de creație al lui Dumnezeu, care îl aduce la ființă pe om, Sfântul Grigorie de Nyssa remarcă facerea omului după cea a celorlalte făpturi.[3] Omul este o făptură între celelalte, adică este creat. Începutul

---

[1] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I-III, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1996-1997, vol. I, 1996, pp. 266-269. Id., *Sfânta Treime – creatoarea, mântuitoarea şi ținta veşnică a tuturor credincioşilor*, în *ORT*, nr. 2, 1986, [pp. 14-42], pp. 14-17.

[2] Cf. V. Loichița, *Hotărârile şi definițiile dogmatice de credință ale celor şapte sinoade ecumenice*, în *MB*, nr. 1-2, 1959, pp. 25-44.

[3] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în *Scrieri* II, *PSB* 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1998, cap. II, pp. 20-21. Cf. Pr. Toma Gherasimescu, *Creația universului din punct de vedere filozofic, ştiințific şi biblic*, Depozitul General, Roman, 1929, vol. I, partea III, pp. 39-43. Pr. Prof. Liviu Galaction Munteanu, *Istoria creațiunii în lumina cercetărilor ştiințifice*, Cluj, 1929, pp. 1-9 sq. Cf. Petru Stamatidi, *Genesa. Demonstrație ştiințifică* [1791], reed. Em. Grigoraş, Institutul de Arte Grafice „Răsăritul", Bucureşti, 1925, pp. 18-19.

originii sale l-a pus Dumnezeu, iar crearea lui ca ultimă făptură îi acordă o aură de superioritate față de celelalte. În limba română avem, pentru a exprima realitatea creată, termeni ca „făptură”, „creație”, „zidire”, cuvinte care conțin fiecare o nuanță proprie şi apar şi în textele liturgice. Biblia foloseşte termeni diferiți pentru a reda diferite aspecte ale actului creației lui Dumnezeu în general sau al creării omului în special, cum ar fi spre exemplu, în greacă, *ποιέω* (a face, a crea) şi *πλάσσω* (a făuri, a plăsmui).[4]

Diferența apare între cap. 1 al ***Facerii***, unde este relatată crearea lumii şi a omului (cf. ***Fac***. 1,1 şi 1,26 ***ἐποίησεν***; respectiv ***Ποιήσωμεν***) şi ***Fac***. 2,7, unde se insistă asupra alcătuirii omului din trup (***ἔπλασεν*** – a făurit, plăsmuit) şi suflet (***ἐγένετο*** – s-a făcut). Textul ebraic foloseşte בָּרָא (a creat) în ***Fac***. 1,1, iar în ***Fac***. 1,26 **עָשָׂה** (a făcut), la forma de imperfect plural נַעֲשֶׂה (să facem). În ***Fac***. 1,27 בָּרָא („a crea”) se opune lui **נַעֲשֶׂה** („să facem”) din versetul anterior: facerea omului este, de fapt, o creare a lui, o creare a unui tip existențial nou. Omul este, deci, o categorie aparte în creația lui Dumnezeu, iar nu o ființă apărută întâmplător.[5]

Fac. 1,26 începe relatarea despre crearea omului, iar traducerea greacă din *Septuaginta* respectă diferența apărută în textul ebraic în privința verbului folosit pentru a exprima crearea noii făpturi. În ebraică este folosit imperfectul în loc de perfect şi pluralul (pers. I) în loc de singular, iar în greacă apare conjunctivul plural (pers. I), care ar traduce de obicei iussivul ebraic, un imperfect prescurtat.[6]

Literatura exegetică patristică şi modernă observă modificarea de limbaj produsă în ***Fac.*** 1,26 cu ocazia descrierii creării omului: în textul biblic este folosit aici termenul „să facem” în loc de „a făcut Dumnezeu...” pentru a sublinia importanța specială a omului între celelalte făpturi, iar în lumina teologiei creştine, pluralul este o evidență a sfatului din sânul Sfintei Treimi care a avut loc în cazul creării omului. Acest „sfat” nu este echivalentul gândirii omeneşti prin încercări, ci evidențiază importanța dată de către Dumnezeu creării omului.[7]

---

[4] Cf. S. Basilius Magnus, *Oratio* II, *De hominis structura*, *PG* 30, col. 40B – 41C. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, în *Scrieri* I, PSB 17, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, 1986, VII:6, *Omilie la Psalmul XXXII*, p. 254-255.

[5] Sf. Ambrozie al Milanului, *Hexaemeron*, în *Scrieri* I, trad. Prof. David Popescu, *PSB* 52, Ed. IBMBOR, 2007, VI, 1, 42-45, pp. 53-56. Cf. P. Paul Joüon SJ, *Grammaire de l´Hebreu bibilique, Institut Biblique Pontifical*, Roma, 1947. Pr. Prof. Dr. Emilian Corniéscu, Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Limba ebraică biblică*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1996. Pr. Prof. Liviu Galaction Munteanu, *op. cit.*, pp. 159-168.

[6] Pr. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Limba ebraică biblică*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1996, p. 86.

[7] Henri Joseph Crélier, *La Sainte Bible. La Genèse et introduction au Pentateuque*, ed. Franciscus, Archiepiscopus Parisiensis, Paris, 1888, pp. 24-25. Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Ierarhia Cerească*, în *Opere complete*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996, III:2, pp. 19-20. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, *PSB* 80, trad. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1983, I, 7d, pp.79-81. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I-III, ed. cit., vol. I, pp. 238-241.

"Antropologia în lumina Revelatiei si a stiintei", Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, ISBN 978-973-109-425-0

Primul verset al Sfintei Scripturi mărturiseşte un articol fundamental din credința creştină (aceeaşi la evrei, de la care preluăm *Vechiul Testament* şi la musulmani în acest punct): «La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul» (***Fac***. 1,1). În *Simbolul credinței*, acest pasaj apare în primul articol, despre Dumnezeu Tatăl: «Cred întru unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, făcătorul cerului şi al pământului, al tuturor celor văzute şi nevăzute».[8] În articolele referitoare la Fiul şi la Sfântul Duh apar din nou referiri la creație: Fiul este Cel „prin care toate s-au făcut" (*v*. ***In***. 1,3); iar Sfântul Duh, „Domnul de viață Făcătorul" (cf. ***In***. 6,63).

Orice acțiune a lui Dumnezeu asupra creației, este comună Persoanelor Sfintei Treimi, încât nu se putea ca însăşi crearea lumii, inclusiv a omului, să aibă un alt caracter. Se poate spune că lucrarea de creare a lumii este una singură, iar fiecare Persoană a Sfintei Treimi se revelează ca accentuând un aspect al acesteia. Conlucrarea treimică trebuie înțeleasă mai presus de ceea ce putem conceptualiza în cazul relațiilor dintre persoanele create, respectiv în spiritul unității naturii Persoanelor Sfintei Treimi. Aşadar, actul creației este unic, întrucât ar fi incomplet în lipsa contribuției vreuneia dintre Persoanele Sfintei Treimi.

Atunci când vorbim despre lucrarea Tatălui, a Fiului, respectiv a Sfântului Duh nu trebuie să omitem unitatea acestor lucrări, imposibilitatea separării lor una de alta, întrucât lucrările Persoanelor treimice pot fi concepute doar împreună, în unitatea firii lor dumnezeieşti. Fiecare dintre Persoanele Sfintei Treimi este unită cu celelalte „nu mai puțin decât față cu sine însăşi", cum arată Sf. Grigorie de Nazianz.[9] De aceea, paradoxal, acțiunea uneia dintre Persoanele Sfintei Treimi este aceeaşi cu ale celorlalte, fiind nevoiți să le numim după mulțimea efectelor lor, precum şi după iconomia care ni se revelează cu privire la rolul Persoanelor Sfintei Treimi față de creație, deşi acest rol nu poate fi gândit nici el separat, ci în unitate în sânul Sfintei Treimi.[10]

---

[8] *Octoihul mic*, Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1991, p. 17. Traducerea corectă este cu virgulă între Dumnezeu şi Tatăl, pentru a arăta mai întâi unitatea ființială a Sfintei Treimi, începând apoi cu Tatăl, care generează această unitate – cf. *Κύριε ᾿Εκέκραξα. Προσευχητάριον*, Γιαννιστά, 1994, p. 18: „*Πιστεύω εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, ποιητήν οὐρανοῦ καὶ γῆς* ...". S. Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos*, *PL* 34, Liber Primus, cap. II, col. 174-176.

[9] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice*, ed. cit., V:XVI, p. 167: „fiecare dintre Persoanele Treimii este una cu persoanele cu care este unită, nu mai puțin decât față cu sine însăşi, datorită identității de ființă şi de putere". S. Gregorii Theologi: *Oratio XXXI – Theologica V – De Spiritu Sancto*, *PG* 36, col. 152 B: „*ἀλλὰ τὸ ἓν ἕκαστον αὐτῶν ἔχει πρὸς τὸ συγκείμενον οὐχ ἧττον ἢν πρὸς ἑαυτό, τῷ ταὐτῳ τῆς οὐσίας καὶ τῆς δυνάμεως. Καὶ οὗτος ὁ τῆς ἑνόσεως λόγος, ὅσον ἐφ' οἷς ἡμεῖς κατειλήφαμεν*".

[10] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime – creatoarea, mântuitoarea şi ținta veşnică a tuturor credincioşilor*, loc. cit., pp. 14-17. Id., *Sfânta Treime şi creația lumii din nimic în timp*, în *MO*, anul XXXVIII, nr. 2, mart.-apr., 1987, [pp. 41-69], pp. 43-55. Pr. Prof. Athanase Negoiță, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Ed. „Credința noastră", Bucureşti, 1992, pp. 44-45 (Creația), 45-47 (Creația în Geneza), 86 sq. (crearea trupului şi a sufletlui). Jean Kovalevsky, *Taina originilor*, trad. Dora Mezdrea, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996, pp. 19-39.

Serban George Paul Drugas, Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, ISBN 978-973-109-425-0

Finalul din ***Fac.*** 2,3 la săptămâna creației folosește ambele verbe, „a crea" (**בָּרָא**) și „a face" (**עָשָׂה**), după cum aceste verbe au fost folosite diferențiat și până acum, pentru a arăta crearea unui tip nou de existență, respectiv realizarea unei naturi noi cu ajutorul a ceva deja creat (din pământ, din ape etc.): אֲשֶׁר-בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת. (pe care le-a făcut Dumnezeu când le-a creat), tradus în Septuaginta *ὧν ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι.*

Pentru a exprima aceeași lucrare a lui Dumnezeu a realizării unei făpturi noi din ceva deja existent, ***Fac***. 2,7 începe cu וַיִּיצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם = „Și l-a plăsmuit / modelat Domnul Dumnezeu pe om (Adam)". Verbul provine de la **יִצֵּר** (la perfect piel, 3 sg. m.), „a plăsmui / modela ca olarul", având ca și corespondent în ***Fac***. 2,8 forma de perfect qal **יָצַר** . Amândouă aceste verbe, din ***Fac***. 2,7-8 sunt traduse în Septuaginta cu *πλάσσω* la forma de aorist, pers. 3 sg.: *ἔπλασεν.* Aceste verbe, care indică modelarea asemenea olarului (**יָצַר**) sau plăsmuirea de orice fel (*πλάσσω*), se referă la crearea trupului omului. Se poate remarca, de asemenea, că, în timp ce olarul folosește lut pentru a-și făuri produsele meșteșugului său, Dumnezeu a folosit același material, luând „praf", „țărână" sau „lut" (**עָפָר**) din pământ (עָפָר מִן-הָאֲדָמָה – ebraic; *χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς – Septuaginta*), ceea ce arată că alcătuirea trupului omenesc are aceleași elemente de bază ale materiei ca și pământul sau corpurile nevii în general.[11]

În privința sufletului, crearea sa este redată de către textul biblic diferit de cea a trupului: sufletul nu este plăsmuit din ceva existent anterior, ci este dăruit special de către Dumnezeu și este responsabil și pentru animarea vieții biologice a trupului: «și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie» (***Fac.*** 2,7, ultima parte). Textul românesc traduce aici Septuaginta*: καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν*. Textul ebraic este puțin diferit: וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה, adică: „și a suflat în nările lui suflarea vieții și a devenit omul suflet viu".

În aceeași arie a terminologiei biblice a creației ne poate atrage atenția textul din ***Iov*** 10,8: «Mâinile Tale m-au făcut și m-au zidit». Dacă luăm în considerare textul *Septuagintei*, «*αἱ χεῖρές σου ἔπλασάν με καὶ ἐποίησάν με*», atunci ar trebui tradus: «mâinile Tale m-au făurit (întocmit, plăsmuit, alcătuit) și m-au făcut (creat)».

Textul ebraic este acesta: « יָדֶיךָ עִצְּבוּנִי, וַיַּעֲשׂוּנִי», (עִצֵּב = a întocmi, plăsmui; עָשָׂה = a face), similar celui grec. Această dualitate a termenilor folosiți, atât în ***Fac.*** 2,7, cât și în ***Iov*** 10,8 denotă alcătuirea omului pe baza a două principii, material și spiritual, distincție săvârșită de către Dumnezeu încă din actul creării omului.

Facerea omului este complet diferită de cea a celorlalte făpturi, având o natură distinctă, atât față de îngeri cât și față de făpturile materiale. În ordinea creației, omul apare ultimul, *trupul* fiindu-i făurit, plăsmuit („a făurit, a plăsmuit" – vb. *ἔπλασε* aor. 3 sg. ***πλάσσω***) din țărână, adică din ceva ce exista deja. Dar trupul

---

[11] Cf. Henri Joseph Crélier, *op. cit.*, pp. 33-34.

"Antropologia în lumina Revelatiei si a stiintei", Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, ISBN 978-973-109-425-0

capătă noi proprietăți prin unirea cu *sufletul*, iar acesta, partea conducătoare, a fost făcut (vb. ***ποιέω***) aparte față de făpturile create până atunci, şi nu oricum, ci omul este ființa **făcută spre** a fi chip al lui Dumnezeu; omul interior este *oglinda lui Dumnezeu menită să primească părtăşia Lui*.[12]

Aşadar, întrucât omul se înscrie între „creaturi” („făpturi”, „zidiri”), înseamnă că deține în comun cu toate acestea unele atribute. Ceea ce omul are în comun cu piatra, corpurile cereşti, substanțele materiale, plantele şi animalele sunt cel puțin două atribute: (1) faptul că toate acestea *există* şi (2) faptul că au un *început*. Aceste două atribute sunt absolut certe şi pentru ştiință, iar lor li se mai pot adăuga două, însă discutabile – nu atât ca şi calități observabile ale realității create, cât în ce priveşte modalitatea în care ele pot fi înțelese prin prisma fiecărei concepții despre lume în parte. Acestea sunt, dacă le numim prin prisma teologiei creştine: (3) faptul că sunt *create* şi (4) faptul că au o *finalitate*. Ultimele două atribute se referă la relația existenței create cu Creatorul lor, respectiv la dimensiunea lor teleologică. Omul, ca făptură rațională, este capabil el însuşi să înțeleagă că orice realitate existentă observabilă presupune un *început* şi o anumită *ierarhizare în rândul existențelor (ontică).*[13]

Reflecția asupra începutului şi caracterului ființei umane produce conştientizarea logică şi valorică a naturii umane, deoarece omul a fost creat ca o făptură specială în planul lui Dumnezeu. Această valoare dată omului de către Dumnezeu se transferă asupra tuturor membrilor neamului omenesc, descendenți din Adam şi Eva. Apariția tuturor urmaşilor acestora nu mai are loc prin crearea directă a lui Dumnezeu, ci prin conlucrarea dintre oameni (capabili de reproducere biologică, dar şi de sentimente profunde de dragoste) şi puterea creatoare a lui Dumnezeu. Prin observarea *continuității indivizibile* a ontogenezei omului, căreia i se pot constata etape, de la celula-ou până la naştere (embriogeneză) şi apoi prin copilărie spre maturitate şi bătrânețe, se impune *respectul pe care îl datorăm vieții omului din momentul celulei-ou şi până la moartea sa şi dincolo de aceasta în veşnicie*. Criteriul prezenței conştiinței în om se îmbină cu cel al manifestării ei treptate în ontogeneză, respectiv a manifestării ei variate în funcție de persoane şi de starea lor de sănătate fizică şi psihică.[14]

---

[12] S. Basilius Magnus, *Oratio* II, *De hominis structura, PG* 30, col. 40B – 41C. Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, III, 2, pp. 19-20. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I-III, ed. cit., vol. I, pp. 238-241. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, I, 7d, pp. 79-81. Cf. Han Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, Sigler Press, 1996, pp. 22 sq.

[13] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, trad. Pr. D. Fecioru, în *Scrieri* I, *PSB* 17, ed. cit., I: V, p. 76. Sf. Chiril al Alexandriei, *Scrieri* IV, *Comentarii la Evanghelia Sfântului Ioan*, *PSB* 41, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2000, p. 19. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea II, cap. I, p. 45.

[14] Prof. Dr. John Breck, *Darul sacru al vieții*, ed. cit., pp. 166-175. Jean-Claude Larchet, *Statutul embrionului după tradiția patristică*, trad. Maria Oprea, în *RT*, anul VIII (80), nr. 1, ian.-mart., Sibiu, 1998, pp. 28-49. Mitropolit Nicolae Corneanu, *Problema timpului de apariție a sufletului*, în *RT*, anul VIII (80), nr. 1, ian.-mart., Sibiu, 1998, pp. 50-58.

Serban George Paul Drugas, Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, ISBN 978-973-109-425-0

Aşadar, pentru ca omul să se relaţioneze în lume, este imposibil, în modul în care el percepe realitatea care îl include, să nu apară un minimum de ierarhizare ontologică, începând de la nivelele cognitive primare din copilărie, respectiv în cadrul tuturor tipurile culturale umane.[15] Iar dacă această ierarhizare *ontologică*, ce apare în modul în care noi percepem lumea, nu ar corespunde unei ierarhizări *ontice*, adică *reale*, atunci am trăi într-o *i-realitate* sau *non-realitate*. În decursul istoriei gândirii omeneşti au apărut filosofii de un *subiectivism extrem*, care presupuneau o ruptură iremediabilă între realitatea ca atare şi percepţia fiecărui individ uman despre realitate. Putem să punctăm poziţia mai echilibrată a lui Kant, care vorbeşte de omul care se relaţionează cu lumea şi a cărui cunoaştere, deşi prezentă, este limitată. Cunoaşterea omului sporeşte continuu, ceea ce creează un imanent (un imediat-cunoscut sau cognoscibil) şi un transcendent, „realităţi" care sunt de fapt una, întrucât dacă din aceeaşi realitate ceva se află (deja) sub incidenţa imanentului, altceva rămâne în transcedent şi suscită nevoia omului de a cunoaşte mai mult.

O latură mai luminoasă a filosofiei ne arată că omul trebuie văzut *în relaţie* cu lumea sau chiar pe deplin *ca persoană*. Cu atât mai mult, teologia creştină (sau întreaga tradiţie iudeo-creştină) nu poate afirma mai puţin despre om, întrucât îi recunoaşte acestuia statutul de „**chip**" al lui Dumnezeu, entitate care trăieşte, simte şi cugetă, percepe lumea şi pentru aceasta merită pe deplin denumirea de individ raţional sau persoană.[16]

Percepţia ierarhiei existenţelor este influenţată hotărâtor de mediul cultural, astfel încât nimeni nu se poate sustrage unei (unor) tradiţii de gândire. Ierarhia clasică distingea regnul mineral (existenţa simplă), cel vegetal (cu capacităţi metabolice şi autoreproducătoare – cu «sămânţă» ***Fac.*** 1,11-12) şi cel animal. În rândul „animalelor", în sens clasic, intră «fiinţe cu viaţă în ele» sau „tot sufletul viu", desemnând animalele cu suflare, *nefeş*, respiraţie (***Fac.*** 1,20; ***Fac.*** 9,10,12). Prin „animale" în sens clasic se înţeleg mai mult animalele superioare, cu capacităţi senzoriale (sistem nervos) şi instincte mai dezvoltate. Omul adaugă inteligenţa sau capacitatea comprehensivă şi de autogestionare raţională asupra instinctelor.[17]

Un termen pe care Sfânta Scriptură îl ataşează adesea *vieţii* este *sângele*. În vechea noţiune de „sânge" se poate include şi sistemul endocrin, respectiv funcţionarea metabolismului. De aceea apare în Biblie interdicţia consumului de sânge

---

[15] Cf. Abraham Monk, *Su provincia fue el mundo… La contribución de Franz Boas a la Antropología Cultural*, în Franz Boas, *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural* [*The Mind of Primitive Man*], Solar / Hachette, Buenos Aires, 1964, pp. 7-15, 19-33, 49-65, 144 sq.

[16] Cf. Xavier Zubiri, *op. cit.*, pp. 303-332 ş.a.

[17] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în *Scrieri* II, *PSB* 30, ed. cit., cap. VIII, pp. 28-29. I. Hăulică, *Fiziologie umană*, Ed. Medicală, Bucureşti, 1996, pp. 51 sq., 409 sq. Conf. Dr. L. Atanasiu, *Fotosinteza – realizări şi persoective*, în *Probleme actuale de biologie*, Ministerul Educaţiei şi Învăţământului, Bucureşti, 1986, pp. 147-164. Gabriela Şerbănescu-Jitariu, Constantin Toma, *Morfologia şi anatomia plantelor*, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1980, pp. 13 sq. Prof. Dr. D. Dumitru I. Roşca, *Fiziologie animală*, vol. I, Univ. Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, 1976, *passim*.

(***Fac.*** 9,3-4), întrucât sângele reprezintă viața animalului; iar această interdicție rămâne în vigoare pentru creştini, cărora nu li se mai cere însă respectarea distincției mozaice dintre animalele curate şi necurate (***Fapte*** 15,20).[18]

Textele biblice analizate oferă deja pentru antropologia creştină un fundament solid pentru a considera omul ca ființă creată printr-o lucrare specială a Sfintei Treimi. Dumnezeu a proiectat şi realizat alcătuirea specifică a omului din suflet şi trup, partea spirituală, respectiv cea materială a ființei sale. Sufletul animează trupul, prezența lui în trup făcând posibilă viața biologică a acestuia din urmă. Ca organism biologic omul are prezente în trupul său caracteristicile unui animal de tip superior, înzestrat cu capacitate de percepție senzorială şi de reacție instinctuală față de stimuli. Ca ființă spirituală, omul se aseamănă cu îngerii, respectiv, într-o măsură limitată, cu Dumnezeu, Creatorul Său.[19]

În concepția creştină, la creație participă în mod egal ca vrednicie, voință şi iubire, dar cu unele deosebiri ca rol, fiecare Persoană a Sfintei Treimi: lumea este creată de către Tatăl, prin Fiul, în Sfântul Duh. Energia divină necreată, ca manifestare a ființei dumnezeieşti, aduce la existență o realitate cu o natură şi energie aferentă create. Creația este diferită de Creator, dar dependentă (în esența şi manifestările ei) de energia divină necreată. Singurul Dumnezeu, Sfânta Treime, este: El însuşi cauza existenței / ființării Sale, absolut independent, nelimitat, nelimitat în spațiu şi timp (veşnic), Duh pur, omniprezent (în spațiu-timpul lumii), perfect consecvent cu Sine (voința Sa îi exprimă ființa), atotputernic, unul în ființă, absolut unic. Creatorul lumii este atotştiutor, atotînțelept, liber de orice constrângere morală, sfânt, iubitor, drept, adevăr (absolut) – şi izvor al tuturor acestora. Dumnezeu a creat lumea din iubire, cu dărnicie, pentru ca şi alte făpturi, diferite de El, să se bucure de existență şi de părtăşia la fericirea Sa. Ființele raționale, respectiv omul, ca microcosmos sau sumă a lumilor, spirituală şi materială, se bucură în mod conştient şi dialogal de existență.[20]

Din punct de vedere *antroplologic*, relația omului cu atributele lui Dumnezeu este una *teleologică şi astfel axiologică*: *dacă omul nu ar fi în relație cu o ființă care să dețină aceste atribute în mod perfect, existența omului ar fi inutilă, deoarece relativul nu se poate alimenta pe sine.* Această dependență valorică a omului de Dumnezeu a fost sesizată uneori şi în axiologia filosofică, sau din partea unor cercetători care vin dinspre filosofie spre teologie. Din imposibilitatea ca valoarea relativă, implicit nedesăvârşită, să fie reper pentru relativul omului,

---

[18] Pr. Prof. Dr. Mircea Chialda, *Sacrificiile Vechiului Testament*, Caransebeş, 1941, pp. 31-40.

[19] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, cap. VIII, pp. 28-29 sq. Id., *Dialogul despre suflet şi înviere, PSB* 30, ed. cit., 1998, p. 354.

[20] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime – creatoarea, mântuitoarea şi ținta veşnică a tuturor credincioşilor*, loc. cit., pp. 14-17. Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos şi mediator*, trad. Anca Popescu, Ed. Sofia, Bucureşti, 2005, pp. 101-108. S. Gregorii Theologi, *Oratio XXXVIII – In Theophania sive Natalitia Salvatoris,* IV, PG 36, col. 317 B.

nedesăvârşit prin sine însuşi, apare nevoia de absolut, fără de care nu poate exista nici axiologie şi nici teleologie.[21]

Există o legătură strânsă între atributele lui Dumnezeu şi creație: creația oglindeşte atributele lui Dumnezeu întrucât El îi este cauză a existenței: „Nu i-a dat lumii cauza existenței ei, aşa cum spun aceia, ci că Dumnezeu însuşi a făcut-o: ca bun, această operă folositoare; ca înțelept această operă preafrumoasă; ca puternic, această operă foarte mare".[22] Faptul că lumea (*creația*) îşi are cauza existenței în afara sa, în Dumnezeu (Cel *necreat*), explică relativitatea atributelor creației, dar şi că sunt o reflectare a celor dumnezeieşti. Iar omul este, şi din acest punct de vedere, o culme a creației, deoarece oglindeşte în ființa lui şi Rațiunea dumnezeiască sau Logosul divin, Cuvântul lui Dumnezeu care personifică (ontic, deci în mod real, nu ca figură de stil) raționalitatea dumnezeiască.

Natura Creatorului, modalitățile existenței Sale necreate se resfrâng în actul creației. I-ar fi imposibil, spre exemplu, unei divinități panteiste să creeze lumea ″ex nihilo″, ca Dumnezeul creştin. Creația însăşi oglindeşte însuşirile Creatorului ei. Un Dumnezeu bun, cum arată Sfântul Vasile cel Mare, aduce la existență o operă folositoare. Aşa ceva nu s-ar putea întâmpla în cazul dualist al unei confruntări dintre un Dumnezeu bun şi unul rău. Omul nu ar putea învinge răul dacă însuşi Dumnezeul binelui nu ar putea aceasta. În cazul opoziției absolute între bine şi rău, Dumnezeu creatorul nu ar fi absolut şi, deci, unic, singur în „poziția ontică" a divinității, care este mai mult decât o poziție ontică, e o existență de nedefinit pentru noi, cei creați, pentru că e o existență necreată. În afara reperului absolut al lui Dumnezeu, Care este mai mult decât un reper conceptual, moralitatea ar deveni lipsită de sens, iar aspirațiile omului de a cunoaşte şi de a se autodepăşi ar deveni nejustificabile. Dacă omul nu se îndreaptă spre Dumnezeu ca spre Părintele său creator, în comuniune cu care îşi regăseşte pacea şi fericirea, atunci omul nu are spre ce se îndrepta, pentru că tot ce nu e veşnic sau, altfel spus, ceea ce nu e absolut în orice calitate a sa, nu poate da omului un destin nici fericit, nici veşnic. Dacă viața omului s-ar sfârşi în sine însăşi, aceasta ar fi, astfel, un nonsens.[23]

Dacă firea dumnezeiască nu ar fi una complet distinctă de cea creată şi independentă de ea, creația nu ar găsi în Dumnezeu o alteritate care să o îmbogă-

---

[21] Alasdair MacIntyre, *Tratat de morală. După virtute*, trad. Catrinel Pleşu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1998, pp. 34-49. Hogan Pádraig, *Virtue, Vice and Vacancy in Educational Policy and Practice*, *British Journal of Educational Studies*, Vol. 48, No. 4 (Dec., 2000), pp. 371-390.

[22] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I: VII, p. 78. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I-III, Ed. IBMBOR, ed. cit., vol. I, pp. 107-111. Id., *Dinamica creației în Biserică*, în *ORT*, anul XXIX, nr. 3-4, 1977, pp. 281-291.

[23] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I: VII, p. 78. Pr. Toma Gherasimescu, *Ce spun despre facerea lumii filozofii supranaturalişti?*, Ed. "Credința ortodoxă", Biblioteca intelectualului, seria 1, nr. 1, Bucureşti, 1935, pp. 7-8. Dr. Nicodem Munteanu, *Creațiunea lumei după ştiințele naturale şi Biblie.Tratat apologetic după C.E. Luthardt*, Ed.H.Goldner, Iaşi, 1898, pp. 11-12. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, pp. 333-355. Cf. Jack David Eller, *Introducing Anthropology of Religion*, Routledge, New York and London, 2007, pp. 134-159.

ţească şi Dumnezeu nu ar putea fi un izvor desăvârşit al fiinţării lumii. Doar „nefiind nimic din cele ce sunt”, Dumnezeu poate fi cauza acestora, arată Sfântul Dionisie Areopagitul.[24] La Hegel sau în *Cabala* iudaică, Dumnezeu ajunge dependent de oameni în realizarea Sa în lume, dar chiar şi în opera de creaţie, spiritele umane fiind o necesitate a divinităţii pentru manifestarea ei în lume. Dumnezeu ar fi, în acest caz, izolat, fără a putea dispune de creaţia Sa decât prin intermediul omului, înţelegându-se greşit libertatea umană ca venind în contadicţie – dialectică istorică – cu cea divină, problema rezolvându-se de ambele părţi în aceste sisteme filosofice abia când voinţele acestora (divină şi umană) coincid.[25]

Treimea este numărul desăvârşit al Persoanelor unicei fiinţe dumnezeieşti. Una sau două Persoane nu pot explica atât de bine desăvârşirea iubirii şi capacitatea divinităţii de a se deschide spre creaţie fără să se confunde cu ea, atât în actul creator, cât şi în pronie.

Un Dumnezeu monopersonal nu poate explica iubirea, deci nici creaţia. „Rămânând” monopersonal, înseamnă că nu-şi voieşte o alteritate cu care să se afle în dialog, deci nu voieşte comuniunea. Dacă am avea, deci, un Dumnezeu care nu voieşte comuniunea unor persoane de aceeaşi cinste cu El, cu atât mai mult acesta nu ar voi comuniunea cu persoane inferioare în cinste (creaturile). Cu atât mai puţin ar avea capacitate creatoare o entitate impersonală. În acest caz, ar însemna că efectul depăşeşte cauza, deoarece ″ceva″ lipsit de calitatea de persoană ar fi în stare să producă persoanele umane.[26]

De asemenea, ″ceva″ inconştient nu poate produce conştiinţe distincte. Tendinţa firească a omului de a se raporta la Dumnezeu în devenirea sa spirituală ar fi dizarmonică, lipsită de obiect în faţa unei divinităţi impersonale, deoarece un ″ce″ nu poate fi model pentru un ″cine″. Omul învaţă de la părinţi, de la profesori, ″cât trăieşte învaţă″, dar nu ar avea nimic de învăţat de la ″acea entitate impersonală″ care l-ar fi produs, pentru că aceea nu ar putea să-i comunice, nu ar avea această capacitate pe care omul, în schimb, o are, după chipul Dumnezeului personal al Revelaţiei. Dumnezeul real, Creator al lumii, atunci când comunică, poate nu doar să comunice prin limbaj perceptibil prin simţuri, în felul omului (vorbire sau

---

[24] Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeieşti*, în *Opere complete*, ed. cit., I, 1, p. 135. Îl voi numi astfel în teză pe acest autor, în conformitate cu felul ales de Pr. Dumitru Stăniloae, fără a intra în detaliile problemei identităţii autorului, căruia unii autori aleg să îi adauge determinativul de „Pseudo”.

[25] Christos Yannaras, *Heidegger şi Areopagitul*, trad. Nicolae Şerban Tanaşoca, Ed. Anastasia, 1996, pp. 42-44. Cf. Georg Lukács, *Ontologia existenţei sociale*, intr. N. Tertulian, Ed. Politică, 1975, pp. 66-170. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, trad. D.D. Roşca, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, 1969, pp. 314-332, 347-358, 421 sq. Alexandru Şafran, *Cabala*, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996, pp. 313-314.

[26] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I-III, ed. cit., vol. I, pp. 198, 212-213, 215-216. Id., *Sfânta Treime, structura supremei iubiri*, în *ST*, anul XXII, nr. 5-6, 1970, pp. 333-355. Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 205.

scriere), ci Se comunică şi prin energiile Sale, iar comunicarea interumană este nedeplină fără integrarea ei în dialogul din sânul Sfintei Treimi. Deşi ne comunicăm concepte despre Dumnezeu, El este mai presus de orice atribut sau principiu, inclusiv față de cele prin care Îl cunoaştem într-o anumită măsură. Necorporalitatea, aseitatea sau orice alt atribut nu îl pot *defini* pe Dumnezeu, ci pot cel mult să indice calea corectă spre El şi spre o înțelegere superioară a Lui din punctul nostru de vedere. El nu este ″a cincea stihie″ aristotelică sau ″principiul″ filosofilor greci, ci este Dumnezeul personal al Sfintei Treimi, care a creat înseşi cauzele şi natura existențelor. Sfânta Treime se deosebeşte de politeismul elinilor prin unitatea ființei ca în iudaism, iar de iudaism şi islam prin deosebirea Persoanelor. Revelația creştină despre Dumnezeu respinge de asemenea politeismul, triteismul, diteismul (pnevmatomahilor) şi atribuirea rigidă a prepozițiilor aristotelice ″din care″ , ″prin care″ şi ″în care″ Persoanelor Sfintei Treimi în sensul că Dumnezeu este o Treime personală, creatoare a lumii, iar nu una de cauze impersonale ale lumii.[27]

Tatăl este principiul neprincipiat, cauză a tuturor şi creator al întregii creații, Fiul este născut din Tatăl şi prin El „toate s-au facut" (*Simbolul credinței*, art. 2), iar Sfântul Duh este de asemenea creator şi desăvârşitor al creației. Numele corespunzătoare paternității, filiației şi purcederii nu sunt doar concepte aproximate de oameni pentru Dumnezeu, ci revelate în sensul că realitățile care există asemănător în lume sunt oglindiri ale acestor relații din sânul Sfintei Treimi. Perihoreza se înțelege ca existență a Persoanelor dumnezeieşti desăvârşite „unele în altele", asigurând astfel unicitatea ființei, după cum o explică Sf. Ioan Damaschin.[28]

Realitatea Sfintei Treimi depăşeşte conceptele omeneşti, deci inclusiv pe cele aparținând aritmeticii simple sau a oricărei ştiințe, aşa cum arăta Sfântul Dionisie Areopagitul. Dumnezeu este unu şi trei în acelaşi „timp", fiind imposibil a se vorbi de mai mulți „dumnezei", deoarece absolutul reclamă unicitatea, neputând exista opoziție în Absolut: Dumnezeu „E ființa cea mai presus de ființă şi mintea neînțeleasă şi cuvântul de negrăit. Nu există cuvânt şi întelegere şi numire pentru ea, nefiind nimic din cele ce sunt. Fiind cauza existentei tuturor, este cea care e dincolo de ființă şi cea care singură poate grăi în mod propriu şi cu ştiință despre sine".[29] Dumnezeu nu ar fi El însuşi dacă nu ar fi Sfânta Treime, oarecum aşa cum

---

[27] Sf. Grigorie de Nazianz , *op. cit.*, II:XI, pp. 86-87; III, II, p. 112. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I: VII, p. 78. *Ibid.*, II: III, p. 87 – *PG* 29, col. 33 B. Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, I, 1, p. 135. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea I, cap. VII, p. 23. Cf. Ghislain Lafont, *O istorie teologică a Bisericii, trad. Maria-Cornelia Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003,* pp. 410-412. Cf. cele patru cauze aristotelice (materială, formală/exemplară, eficientă, finală) în Aristotel, *Metafizica*, III (B),2, 996a-998a, V,2, 1013a-1014a, trad. Şt. Bezdechi, n. Dan Bădărău, Ed. IRI, Bucureşti, 1999, pp. 85-93.

[28] Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea I, cap. VIII, pp. 24, pp. 27-29.

[29] Sfântul Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, I, 1, p. 135. Cf. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea I, cap. VIII, p. 29. *Ibid.*, Cartea II, cap. II şi XII, pp. 46, 70. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice (Scrieri I)*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, *Discursul* 1, 5, pp. 128-129. Sf. Macarie Egipteanul, *Cele cincizeci de omilii duhovniceşti*, în *Scrieri*, trad. Dr. N.

Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2013

un triunghi nu ar putea fi aceeaşi formă geometrică dacă i-ar lipsi una dintre laturi sau unul dintre unghiuri. Iar perihoreza luminează şi mai în profunzime ceea ce este dat minţii omeneşti să poată pricepe din această Taină a Sfintei Treimi, căci fiecare Persoană a lui Dumnezeu *este* Dumnezeu care le trăieşte *şi* pe celelalte două *ca pe Sine Însăşi*, inseparabile, dar inconfundabile.

Mai mult, Dumnezeu, având o existenţă personală, se întrupează, în Persoana Fiului lui Dumnezeu, preia firea omului şi stabileşte astfel cu el o comuniune extrem de profundă, cea mai strânsă posibil. Un Dumnezeu care nu ar avea *capacitatea* de a realiza o astfel de comuniune cu creaţia, ar fi net inferior celui creştin, deci i-ar lipsi perfecţiunea şi s-ar exclude de la pretenţia de adevărat Dumnezeu. Prin întrupare, Dumnezeul creştin, Cel adevărat, realizează o relaţie superioară cu omul şi creaţia, deschizând calea îndumnezeirii omului prin har şi a desăvârşirii creaţiei întregi pentru care omul este microcosmos mijlocitor.[30]

Un Dumnezeu monopersonal ar fi incapabil de exteriorizare, deci incapabil a crea sau, cu atât mai mult, nu ar putea intra în co-părtăşie cu firea creată, nu ar putea să Se întrupeze. Dar, aşa cum arată Pr. Dumitru Stăniloae, deşi în doi apare iubirea, ea nu este astfel încă desăvârşită decât prin prezenţa conştientizatoare (în cazul omului) sau revelatoare a celui de-al treilea. Sfânta Treime este Dumnezeul Revelaţiei şi Creatorul lumii. El este Cel care i s-a arătat lui Avraam la stejarul Mamvri (***Fac.*** 18) şi despre lucrarea Sa creatoare dă mărturie Scriptura: «Cu Cuvântul Domnului cerurile s-au întărit şi cu Duhul Lui toată puterea lor» (***Ps.*** 33/32,6) – Creatorul este Dumnezeul cel unic în natură, dar Sfântă Treime ca Persoane: Tatăl, Cuvântul (Fiul) şi Duhul.[31]

Sfinţii Părinţi observă *limitele analogiei între cuvântul creator şi cuvântul omenesc*. Atunci când Dumnezeu «a zis» (***Fac.*** 1,3) şi s-a făcut lumina, iar apoi toate celelalte făpturi, nu este vorba de un discurs, o expunere, un glas, ci *de o poruncă divină prin care toate încep să existe, prin care lumea toată este creată din nimic* (cf. ***Evr***. 11,3; ***Înţ***. 11,17), fără ajutorul unei materii preexistente, fără ca lumea să fie coeternă cu Dumnezeu.[32]

Chiţescu, Ed.IBMBOR, Bucureşti, 1992, Omiliile IV,9, VII,7, XVI,7, pp. 102-104, 126, 174-175. Lars Thunberg, *op. cit.*, trad. Anca Popescu, Ed. Sofia, Bucureşti, 2005, pp. 118-122.

[30] Sf. Atanasie cel Mare, *Scrieri*, *Partea* I, *Tratat despre întruparea Cuvântului şi despre arătarea Lui nouă în trup*, PSB 15, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 151.

[31] Dr. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, pp. 59-69. Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, ed. cit., pp. 292-293. Vasile, episcopul Oradei (coord.), *Carte de învăţătură ortodoxă*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1978, pp. 19, 26.

[32] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, *PSB* 17, ed. cit., I:V, II:IV, pp. 74-75, 88 sq., 93. Teofil al Antiohiei, *Cartea a doua către Autolic*, X, în *Apologeţi de limbă greacă*, trad. Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, Pr. Prof. Dr. Olimp Căciulă, Pr. Prof. Dr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, pp. 399-400. Metropolitan Hierotheos (Vlahos) of Nafpaktos and St. Vlasios, *Orthodox Theology and Science*, în „The Greek Theological Review”, 44/ 1-4, 1999, pp. 140.

Creatorul este desăvârşit şi nesupus spaţiului şi timpului, care sunt caracteristici ale lumii create. El este „*dinainte de numărul timpului*” (*τὸ κατ' ἀριθμὸν ἀρχαιότερον ἔχοντος*),[33] El a creat existenţele şi „*însăşi natura existenţelor*” (*ἀλλ' αὐτῆς τῆς φύσεως τῶν ὄντων δημιουργός.*).[34] Creatorul nu se limitează să exploateze un dat existent, producând doar transformări formale, ci El este cauza tuturor esenţelor create fără a se confunda cu ele. Dumnezeu nu conlucrează în acţiunea Sa creatoare nici cu o materie sau energie materială, nici cu vreo altă putere spirituală, creată, cum ar fi îngerii. Acest mesaj este foarte clar atât în Biblie cât şi la Sfinţii Părinţi. El „*a creat însăşi natura existenţelor*” şi nimic din ceea ce există nu poate oferi ceva în plus energiei Sale necreate care le aduce pe toate la existenţă conform planului Său. Nu există ceva dintre cele create care să-şi datoreze sieşi existenţa sau unui alt principiu decât lucrării lui Dumnezeu. Spre exemplu, întunericul nu reprezintă vreun principiu al răului ca în gnozele dualiste, în marcionism, valentinianism sau maniheism.

Cei care presupun alte principii decât însăşi puterea lui Dumnezeu imaginează „iarăşi alte prilejuri de *basme* şi începuturi ale unor *plăsmuiri lipsite de credinţă*, care răstălmăcesc cuvintele [Scripturii] pentru *presupuneri personale*” (*Πάλιν ἄλλαι μύθων ἀφορμαὶ, καὶ πλασμάτων δυσσεβεστέρων ἀρχαὶ πρὸς τὰς ἰδίας ὑπονοίας παρατρεπόντων τὰ ῥήματα*).[35] Sfântul Apostol Pavel arată că una dintre valenţele credinţei este de a ne furniza cunoaşterea câtorva elemente de bază despre originea cosmică, deoarece numai Dumnezeu, care a creat lumea, ne poate descoperi ceea ce ne este util să cunoaştem în acest sens: «Prin credinţă înţelegem că s-au întemeiat veacurile prin cuvântul lui Dumnezeu, de *s-au făcut din nimic* cele ce se văd» (***Evr.*** 11,3).[36]

A doua semnificaţie a rostirii creatoare a lui Dumnezeu, în afară de cea de poruncă, *este Cuvântul ca a doua Persoană a Sfintei Treimi*, a Cărui taină Scriptura

---

[33] Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, X, 2, p. 170; *v.* Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, în *PTS* 33, ed. B.R. Suchla, *Corpus Dionysiacum*, vol. I, ed. De Gruyter, Berlin, 1990,[pp. 107-231], p. 215. Cf. S. Dionysii Areopagitae, *De divinis nominibus*, *PG* 3, Paraphr. Pachymerae, col. 945. Cf. Iova Firca, *Cosmogonia biblică şi teoriile ştiinţifice*, Ed. Anastasia, 1998, pp. 153-178.

[34] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, II: III, p. 87 – *PG* 29, col. 33 B. Cf. Pr. Conf. Dr. Sterea Tache, *Creaţia şi timpul în gândirea Sfinţilor Părinţi*, în *ST*, seria a II-a, nr. 1-2, ian.-iun., 2003, pp. 3-12. Cf. Prep. Dr. Adrian Lemeni, *Sensul cunoaşterii ştiinţifice în paradigma tradiţională şi modernă*, *ATO*, 2001, [pp. 443-483], pp. 451-455.

[35] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, II: IV, p. 88 – *PG* 29, col. 36 B.

[36] Benedict Ghiuş, *Despre creaţia lumii*, în *MO*, anul IX, 1957, nr. 1 -2, p. 59 -65; id., *Creaţiunea după Sfânta Scriptură*, în *MO*, anul IX, 1957,nr. 9-10, p. 641 -647; id., *Creaţiunea la Sfinţii Părinţi*, în *MO*, anul IX, 1957, nr. 11- 12, p. 789-793. Serghie Bejan, *Cosmologia creştină. Crearea lumii de Dumnezeu din nimic*, în “Luminătorul” an. LXXVI, 1943, nr. 1-2, p. 20-31; nr. 1-2, p. 163-168; nr. 5-6, pp. 275-290 şi nr. 7-8, pp. 445-457. Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Ideea de creatiune şi antropologie în scrierile Sfântului Atanasie*, în *MB*, an. XXIV, 1974, nr. 10- 12, pp. 610-626. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, în *MO*, anul XXXVIII, 1987, nr. 2, p. 41 -69 şi nr. 3, pp. 28-47.

o descoperă încet, mai puţin în *Vechiul Testament*, însă îndeajuns de lămurit în *Noul Testament* ca să înţelegem că Fiul lui Dumnezeu participă la lucrarea Tatălui ca intermediar care formează făpturile, iar acestea sunt create în conformitate cu felul în care El însuşi îl exprimă pe Tatăl: creaţia Îl oglindeşte pe Tatăl după modelul Fiului, raţiunile lucrurilor fiind astfel în conformitate cu Raţiunea (Logos, Cuvânt) dumnezeiască (Cf. ***Fac***. 1,3 sq.; ***In***. 1,1-17).[37]

Cuvântul lui Dumnezeu este Arhetipul (*ἀϱχέτυπον* – Sf. Dioisie, IV:1) creaţiei, iar aceast Arhetip este primul chip al Său. Cel incomparabil (Sf. Dionisie, IX:6) nu poate fi cuprins sau gândit potrivit categoriilor creaţiei, dar pecetea Creatorului (*τῆς ἀϱχετύπου σφϱαγῖδος* – Sf. Dionisie, II:5) se află asupra creaţiei Sale. Raţiunile existenţelor (*τοὺς τῶν ὄντων λόγους* – Sf. Dionisie, IV:1; Sf. Maxim, 7d) sunt deiforme şi astfel făpturile îşi găsesc odihna şi sursa libertăţii lor adevărate, eliberarea de strâmtorarea păcatului, dar şi de limitele creaturalităţii, la Dumnezeu (Sf. Dionisie, V:1, şi Sf. Maxim, 7c, 7f).[38]

Sfinţii Părinţi arată participarea Fiului şi a Sfântului Duh la creaţie împreună cu Tatăl. Tatăl a creat lumea cu un colaborator, însă nu cu unul creat, ci cu unul de aceeaşi fire dumnezeiască, Fiul sau Cuvântul Său. Atunci când Scriptura, în primul capitol al *Facerii* ne relatează : «a zis Dumnezeu… Şi a fost aşa» (***Fac.*** 1,6,9 etc.), nu se are în vedere o vorbire simplă, asemeni celei omeneşti, ci Cuvântul lui Dumnezeu este Cel care Îl exprima pe Tatăl, el este Verbul care, fiind Chip al Tatălui devine Chip al lumii, Arhetip al ei, deci, în cel mai înalt grad, al oamenilor, făptura aleasă a lui Dumnezeu. Dumnezeu Tatăl Se oglindeşte în chip haric prin Fiul în lume, deci şi în oameni, or, prima manifestare a acestei oglindiri se întâmpla în însuşi actul creaţiei.

Stării de neorganizare sau *tohu vabohu* de la începutul creării lumii văzute (***Fac.*** 1,2), de durată incertă, i-a urmat organizarea materiei şi crearea treptelor superioare ale ierarhiei lumii văzute, în timpul celor şase zile (*hexaemeron*), în ziua a şaptea urmând odihna şi binecuvântarea creaţiei.[39] Omul nu poate cunoaşte desăvârşit toate tainele lucrării creatoare a lui Dumnezeu, iar cele şase zile ale

---

[37] Pr. Prof. Dr. Mircea Basarab, *Dogma Sfintei Treimi din Vechiul Testament*, în *ORT*, an. XII, 1960, nr. 3- 4, pp. 552 – 570. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, 7c, pp.75-76, 7d, pp. 79-83, 7f, pp. 85-86.

[38] Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, II, 5-6, IV, 1-4, IX, 6, pp. 141, 145-147, 169. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, 7c, pp.75-76, 7d, pp. 79-83, 7f, pp. 85-86. *v.* Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, în *PTS* 33, ed. B.R. Suchla, *Corpus Dionysiacum*, vol. I, ed. De Gruyter, Berlin, [pp. 107-231], pp. 128-130, 143-147, 211-212. S. Dionysii Areopagitae, *De divinis nominibus*, *PG* 3, col. 641 D – 644 C, 693 B – 697 D.

[39] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Cronologia biblică vechitestamentară*, în *AA* (2001-2002, II / XXVII), coord. Decan Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, resp. Pr. Lect. Dr. Aurel Pavel, 2002, [pp. 7-32], p. 9. Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, *Cartea discursurilor etice*, *Discursul* 1, 1, pp. 9-10, 114-116. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, vol. 1-2, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2003-2004, vol. 1, Omilia X, VII (La ***Fac***. 1,31; 2,1-2 sq.), p. 110 sq.

creaţiei pot fi considerate „de alt tip” [40] decât zilele actuale, perioada creaţiei se pare că nu se supunea aceluiaşi curs al istoriei ca şi acum. Cu toate acestea, ele sunt, în opinia Sfinţilor Părinţi mai degrabă comparabile cu zilele actuale (deşi doar izolat suprapuse exact celor 24 de ore ale zilei actuale) decât cu erele geologice de milioane de ani.

În legătură cu felul în care Dumnezeu organizează materia la începuturile formării pământului, Sfântul Vasile cel Mare foloseşte o tâlcuire a unui sirian (posibil Diodor al Tarsului), arătând că în sensul originar ebraic textul «Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor» (*ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος* - ***Fac.*** 1,2) se înţelege mai bine „încălzea şi dădea viaţa apelor” (*Meraḥefeth* - מְרַחֶפֶת – clocea, cf. siriac *raḥef*, a acoperi).[41] Sfântul Duh, ca Persoană necreată a Sfintei Treimi, participă la creaţie prin pregătirea materiei şi apei primordiale pentru crearea făpturilor vii.

Sfântul Duh îmbrăţişează creaţia cu dragostea dumnezeiască, călăuzind-o spre scopurile Creatorului. El este „Făcătorul de viaţă” (*Simbolul credinţei*, 8), Cel care acţionează asupra creaţiei în sensul spiritualizării ei. De aceea Îl cunoaştem cu denumirea de Duh, după această acţiune sfinţitoare. Creaţia este făcută pentru a tinde continuu spre Creator, iar Sfântul Duh vine în întâmpinarea acestui sens existenţial şi oferă creaţiei puterea de a-şi realiza această împlinire a fiinţei. Apele primordiale, create de Dumnezeu, care acopereau întreg pământul începuturilor, al primei zile a creaţiei, sunt pregătite pentru a fi capabile să genereze viaţa, sub acţiunea lui Dumnezeu, respectiv pentru a întreţine viaţa. Lucrarea lui Dumnezeu este singura cu adevărat creatoare, în sensul că generearea vieţii nu poate fi văzută cu accent asupra proprietăţilor materiei, ci tocmai asupra puterii lui Dumnezeu, care *doar El creează* şi doar El este capabil să armonizeze tipurile de făpturi anterioare cu cele nou create.

Dumnezeu a creat lumea din iubire, iar această iubire izvorăşte din Sfânta Treime, fiind revărsarea plenitudinii dragostei divine dintre Persoanele dumnezeieşti, în primul rând asupra făpturilor raţionale – îngeri şi oameni –, dar şi asupra întregii creaţii. Dumnezeu aduce toate făpturile la existenţă şi menţine acest dar extraordinar chiar şi atunci când creaturile nu răspund dragostei Sale. Fiecare suportă consecinţele propriilor decizii, îndepărtarea de Dumnezeu prin păcate aducând chinul sufletesc, iar în cele din urmă chinul veşnic, din cauza auto-privării de comuniunea cu sursa vieţii, Dumnezeu. Iar Dumnezeu oferă făpturii această

---

[40] Ierom. Serafim Rose, *Cartea Facerii, Cartea lumii şi omul începuturilor*, trad. Constantin Făgeţan, Ed. Sofia, Bucureşti, 2001, p. 65.

[41] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, II: VI, p. 92. Paul Beauchamp, *Création et séparation. Étude exégetique du Chapitre premier de la Génèse*, Bibliothèque de Sciences religieuses, Aubier Montaigne, Éditions du Cerf, Delachaux & Niestlé-Desclée de Brouwer, 1969, p. 169. Theodoretus de Cyrus, *Theodoreti Cyrenensis quaestiones in Octateuchum*, pp. 3-318, *Quaestiones* i*n Genesim*, pp. 3-99, ed. N. Fernández Marcos, A. Sáenz Badillos, Ed. Pologlota Matritense, serie “Textos y Estudios *Cardenal Cisneros*”, Madrid, 1979, & VIII, pp. 12-13. S. Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos*, *PL* 34, Liber Primus, cap. V, col. 177-178.

comuniune cu El în permanenţă. Raţiunea omului şi a îngerilor este corespondentul în creaţie al celei dumnezeieşti şi de aceea este menită să comunice cu Raţiunea divină. Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă raţionalitatea lumii şi a fiecărei făpturi în parte şi armonia dintre raţiunile lor şi Raţiunea supremă. Relaţia de armonie şi corespondenţă trece mai departe şi asupra raţiunii omeneşti, atât ca gândire, cât şi ca raţiune de a fi sau finalitate.[42]

În acelaşi spirit, al echivalenţelor dintre Dumnezeu şi creaţie, Sf. Dionisie Areopagitul compară numirile dumnezeieşti cu nivelurile creaţiei. El precizează mereu că existenţa, viaţa şi înţelepciunea sunt niveluri de fiinţare ale creaţiei, suprapunând-se una peste alta pentru a culmina cu vieţuitoarele raţionale. În domeniul vieţii se distinge, din nou, o ierarhie a puterilor vitale, a vieţii, ca: înţelegătoare, raţională, simţitoare, nutritoare, crescătoare ş.a.[43]

Tradiţia creştină a Sfinţilor Părinţi arată că lumea a fost creată cu o capacitate de a oglindi Dumnezeirea. Această capacitate este maximă în om, creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu şi menit a stăpâni asupra creaţiei (***Fac.*** 1,26-27), ca o făptură reprezentativă înaintea lui Dumnezeu. Iisus Hristos este Dumnezeu întrupat în mod real, iar astfel modelul nostru cel mai apropiat, după al Cărui chip am fost creaţi. Omul a fost creat bun şi îndreptat spre Dumnezeu – aceasta fiind starea lui naturală, asemenea îngerilor în această privinţă.

Dacă s-ar respinge creaţia divină **ex nihilo** s-ar ajunge la o serie infinită, şi am putea întreba firesc: „dar acum din ce” şi „de ce” mai provin toate acestea în existenţă? În acest mod, fizicieni ca şi Werner Heisenberg ajung să dea răspunsuri de o mai mare apropiere cu teologia creştină gândind logic asupra consecinţelor ultime ale descoperirilor ştiinţei: energia aflată la baza materiei, faţă de care se aflắ în raport de reciprocitate, este pusă în corespondenţă cu ideile platoniciene sau formele supramateriale, astfel încât această cale a filosofiei care ajunge să fundamenteze imanentul în transcendent se dovedeşte şi în modernitate a fi superioară sau mai profundă faţă de atomismul materialist.[44]

Heisenberg arată limitele limbajului matematic ca purtător al adevărului şi evidenţiază valenţele limbajului poetic, de un simbolism mai apropiat de cel religios. Observăm că fizicienii redescoperă unitatea principiului creator şi o bază imaterială a lumii materiale. Reducţionismul sau nihilismul la care constrânge monismul materialist sunt insuficiente, propunând cursul orb şi inutil al cauzalităţilor, ceea ce ar produce o lipsă de cauză morală şi de finalitate în însăşi apariţia omului.

Gândirea Sfinţilor Părinţi ca Sf. Maxim Mărturisitorul sau Sf. Vasile Cel Mare este salvatoare pentru teologie prin capacitatea ei de a întâmpina astfel de posibile dileme ale filosofilor. Această ieşire din aporie se rezolvă, pe de o parte, prin conexiunile stabilite între raţiunile sau finalităţile existenţelor şi Raţiunea

---

[42] Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, I, 7d, pp. 79-81.
[43] Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, V,1,3, VI,3, p. 158, 162.
[44] Werner Heisenberg, *Paşi peste graniţe*, Ed. Politică, Bucureşti, 1977, pp. 239-246. Cf. Jack David Eller, *op. cit.*, pp. 134-159.

dumnezeiască recognoscibilă în persoana lui Iisus Hristos, unificatorul creaţiei cu dumnezeirea şi ţintă a creaţiei. Iar raţionalitatea teologiei ortodoxe înseşi se sprijină, pe de altă parte, pe afirmarea lui Dumnezeu drept creatorul tuturor celor ce există, respectiv al naturii existenţelor.[45] Se poate observa astfel de ce creaţia nu se fundamentează în ea însăşi, ci în realitatea transcendentă şi totodată prezentă în ea a Creatorului ei. Omul are, în această perspectivă, un rol esenţial acordat lui de către Dumnezeu întrucât se află la mijlocul acestei relaţii, ca fire raţională, fiind astfel mijlocitor între Creator şi creaţie.

Din Sfânta Scriptură se desprind câteva idei principale legate de lucrarea creatoare a lui Dumnezeu, asumate şi explicate de Sfinţii Părinţi într-o logică a credinţei în puterea şi manifestarea lui Dumnezeu, după cum urmează:

– actul creaţiei este unul strict dumnezeiesc: doar puterea lui Dumnezeu este creatoare, doar El creează lumea din nimic, iar făptura, fie spirituală fie materială, nu este capabilă să se autogenereze şi nici să producă de la sine o ascensiune în ierarhia existenţelor;

– rapiditatea creării existenţelor: făpturile apar instantaneu la porunca - gând mai presus de gând şi de temporalitate - a lui Dumnezeu;[46]

– sensul antropic al creaţiei în locul celui naturalist – uniformizator al multora dintre filosofiile dominante contemporane: lumea a fost făcută pentru făpturile raţionale, care se pot bucura conştient de acest dar al lui Dumnezeu;[47]

– purtarea de grijă a lui Dumnezeu în locul întâmplării.[48]

Potrivit mărturiei Revelaţiei, începând cu primele două capitole ale *Cărţii Facerii*, Dumnezeu a creat lumea în şase zile, iar în ziua a şaptea S-a odihnit şi a binecuvântat lumea. Sf. Ioan Gură de Aur arată că era în puterea lui Dumnezeu să creeze totul nu doar într-o zi, ci într-o clipă, folosul creării treptate a lumii fiind antropic: „din pricina iubirii Sale de oameni şi a bunătăţii Lui”. Unul dintre sensurile acestui folos este gnoseologic: să nu ne lăsăm „mânaţi de gânduri omeneşti” să înţelegem că Dumnezeu este Creatorul a toate şi toate pregătesc crearea omului.[49]

---

[45] Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, I, 7d, p. 80. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, *PSB* 17, ed. cit., II: III, p. 87.

[46] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit*., vol. 1, Omilia V, IV, p. 51: „Stăpânul *a poruncit şi* ***îndată*** pământul s-a deşteptat spre a naşte şi a ajuns gata să odrăslească seminţele” (*s.n.*). Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuvânt apologetic la Hexaemeron, către fratele său Petru*, în *Scrieri* II, *PSB* 30, ed. cit., pp. 98-99. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Cronologia biblică vechitestamentară*, loc. cit., p. 10: „Sfântul Ambrozie al Mediolanului spune un lucru şi mai minunat şi anume că urmarea voii creatoare a lui Dumnezeu a luat-o înaintea simţirii timpului” [v. Sf. Ambrozie, *Hexaimeron*, 1,2, *PL* 14, col. 135 C]. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I: VI, p. 77.

[47] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit*., vol. I, pp. 234-237. Id., *Creaţia ca dar şi tainele Bisericii*, în *ORT*, anul XXVIII, nr. 1, 1976, pp. 10 sq. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia III, III, p. 26. Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga, *Integritatea creaţiei pe baza referatului biblic*, în *MA*, anul XXXI, 1986, nr. 4, pp. 10-19.

[48] Cf. S. Hieronymus, *Liber Genesis*, *PL* 28, col. 163 C – 167 B.

[49] Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia III, III-IV, pp. 27-28. Metropolitan Hierotheos (Vlahos) of Nafpaktos and St. Vlasios, *art. cit.*, pp. 139-140.

Ambele idei se află în contradicţie cu gândirea pozitivistă. Mai mult decât atât, contextul nu permite exploatarea evoluţionist-materialistă a folosului general antropic. Teologia biblică şi patristică nu admite apariţia aleatorie şi de la sine a lumii, ci întemeiază totul pe purtarea de grijă a lui Dumnezeu, a cărei beneficiar principal este omul, coroana creaţiei.

În legătură cu durata acţiunii creatoare a lui Dumnezeu şi odihna Sa este de remarcat antiteza aparentă dintre două texte biblice: ***Fac.*** 2,2-3, unde se arată că Dumnezeu S-a odihnit în ziua a şaptea de lucrările Sale după ce în şase zile a creat totul şi ***In***. 5,17 - «Dar Iisus le-a răspuns: Tatăl Meu până acum lucrează; şi Eu lucrez». Locuri paralele există pentru ambele probleme, atât a zilei de odihnă, cât şi a continuităţii lucrării dumnezeieşti în lume. Aparenta antinomie se rezolvă dacă odihna lui Dumnezeu nu este înţeleasă în sens omenesc şi nici lucrarea divină, care este atotputernică, astfel încât nu scade din capacitate după crearea făpturilor. Puterea lui Dumnezeu nu se iroseşte, fiind infinită, deci incomparabil mai mare decât cere lucrarea în sine.[50]

Sfinţii Părinţi arată că Dumnezeu nu creează aşa cum s-ar aştepta un om, de multe ori nici în privinţa ordinii, nici a felului în care alcătuieşte vieţuitoarele. El creează soarele după vegetaţie, trupul omului îl alcătuieşte din ţărână. Dar toate aceasta nu îi scandalizează decât pe cei care nu au o credinţă desăvârşită în puterea creatoare dumnezeiască, deoarece atunci „când Dumnezeu porunceşte, toate se pleacă, toate se supun voinţei Lui”.[51] În consonanţă cu teologia patristică s-au dezvoltat recent curente de gândire ştiinţifică în cadrul cărora este criticat naturalismul ca doctrină a înlăturării Creatorului din explicaţiile despre apariţia şi organizarea lumii. William A. Dembski, susţinător al Intelligent Design (formă a evoluţiei dirijate), ajunge prin investigaţie culturală la idei asemănătoare cu cele ale Sf. Vasile cel Mare în locul de unde am preluat citatul de mai sus. Dacă sfântul părinte arată că Scriptura afirmă crearea lumii împotriva tendinţelor de a idolatriza natura, ca spre exemplu soarele, Dembski arată că naturalismul a fost asumat de către ştiinţa modernă fără un fundament ştiinţific, ci pe criterii ideologice şi religioase. Naturalismul este o formă a idolatriei, întrucât investeşte natura cu atribute şi puteri care îi sunt proprii doar Creatorului.[52]

Sf. Ioan Gură de Aur observă un „algoritm” al zilelor creaţiei, repetându-se mereu aceşti paşi: poruncă, apariţie, rost, nume. *Porunca* („Şi a zis Dumnezeu... să fie...”) nu reprezintă formularea unei propoziţii, ci expresiile alese de Moise ne descriu caracterul instantaneu al fiecărui pas al creaţiei, întrucât *apariţia* unei noi făpturi („Şi a fost... ”) urmează imediat poruncii. *Rostul* („Ca să...”) desemnează o

---

[50] Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia X, VII, pp. 110, 112. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I: II, p. 73.

[51] Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia II:III, p. 18. Cf. *Ibid.*, Omilia II, III-IV, pp. 18-19. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, V: I, p. 119.

[52] William A. Dembski, *Intelligent Design.The Bridge Between Theology & Science*, interVarsity Press, Downer’s grove, Il., 1999, pp. 99-103 sqq.

funcţionalitate structurală: din momentul în care noul tip de element creat apare, lumea nu mai este la fel, ci câştigă un plus de organizare.[53]

Apariţia luminii, spre exemplu, introduce o nouă structurare cosmică, prezenţa luminii alternând cu absenţa ei, întunericul.[54] Se poate remarca, pentru lumină şi tărie, că termenul prin care începe să li se desemneze rostul este „a despărţi" (lumina –«şi a despărţit Dumnezeu lumina de întuneric», ***Fac.*** 1,4; tăria –«Ca să despartă apa de apă», ***Fac.*** 1,6). Delimitând, Dumnezeu structurează cosmosul în plină apariţie. În ziua a treia este vorba tot de o despărţire, a uscatului de ape, desemnată prin „adunarea apelor celor de sub cer" (***Fac.*** 1,9). În ziua a patra apare opoziţia între pământ şi celelalte astre, luminătorii, care delimitează de data aceasta ziua de noapte pentru folosul efectiv al viitorilor locuitori ai pământului.

În zilele a cincea şi a şasea Dumnezeu creează vieţuitoarele în medii diferite de viaţă: acvatice şi zburătoare (ziua a cincea), terestre (ziua a şasea). Omul, creat în ziua a şasea, ca şi animalele terestre, deşi împărtăşeşte cu acestea mediul de viaţă, se deosebeşte de ele prin raţiune. *Numele* („Şi a numit tăria cer"...) făpturilor este dat din punct de vedere antropic, în funcţie de proprietatea lor remarcată mai întâi de către om. Dumnezeu cunoaşte făpturile în esenţă, dincolo de eticheta unei proprietăţi mai evidente, care este numele omenesc. Această secvenţialitate după care lucrează Dumnezeu a fost cercetată şi de către autori moderni, observându-se că după anunţarea poruncii („Şi a zis Dumnezeu") este precizat tipului poruncii („Să fie" *vr.* 3, 6 - 2 ori, 14 - 2 ori, 15; „să se adune" şi „să apară" *vr.* 9; „să încolţească" *vr.* 11; „să mişune" şi „să zboare" *vr.* 20; „să producă" *vr.* 24; „să poruncească" şi „să facem" *vr.* 26). Urmează împlinirea poruncii („Şi a fost" etc.), actul de execuţie sau tipul actului creator, aprecierea („bun" / „bine foarte" etc.), cuvinte de încheiere (ex. numirea tipurilor creaturale), iar la sfârşit menţionarea zilei creaţiei.[55] Din acest plan se desprinde cu claritate ideea superiorităţii omului creat ultimul, în ziua a şasea, ca urmare a sfatului special al lui Dumnezeu.

Din punctul de vedere al ierarhizării existenţei, omul îşi are locul său important dăruit de către Dumnezeu, el are duh sau suflet propriu şi de aceea este persoană sau chip al lui Dumnezeu, fiinţă capabilă să înţeleagă, să dialogheze şi să progreseze spiritual.[56] Referatul biblic despre crearea lumii din ***Fac***. 1-2, precum şi

---

[53] Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omiliile IV,III, V,IV, pp. 37, 51. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I: VI, p. 77. Prot. George Dragas, *St. Basil the Great's Doctrine of Creation According to His Hexaemeron,* în „*Ἐκκλησία καὶ Θεολογία*", Tomos III, Thyateira House, London, 1982, [pp. 1097-1125], p. 1104. Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1987, pp. 20-27.

[54] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, II: VI, p. 91: „întunericul nu are existenţă în sine însuşi, ci este aer lipsit de lumină" – de remarcat precizia extraordinară a definiţiei pentru veacul al IV-lea creştin!

[55] Paul Beauchamp, *op. cit.*, pp. 21-24.

[56] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în *Scrieri* II, *PSB* 30, ed. cit., VIII, pp. 27-30. Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeieşti*, în *op. cit.*, V, pp. 158-161. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea II, cap. II, pp. 70-74.

toată informaţia Scripturii (cf. ***Ps.*** 8,4-6; ***Evr.*** 2,1-9) corespunde acestei viziuni asupra omului şi a lumii. Ca orice existenţă creată, omul *apare* în lume într-un anumit moment al timpului şi într-un anumit loc al spaţiului, are o anumită *alcătuire*, *se manifestă* în timp şi spaţiu, iar legăturile (*relaţiile*) sale cu Dumnezeu şi cu lumea sunt implicite fiinţei sale. În acest prim capitol voi urmări primul aspect, anume apariţia omului, felul în care a fost creat el de către Dumnezeu, urmând ca alcătuirea, manifestările de care este capabil prin natura sa, respectiv relaţiile sale să fie studiate mai amănunţit în capitolele următoare.

Felul de a fi al Creatorului şi-a lăsat amprenta (pecetea) asupra creaturii.[57] Creştinismul aduce în plus descoperirea unicităţii divine ca tripersonalitate şi astfel, ca iubire din sânul Sfintei Treimi. Actul creaţiei corespunde punctului „alfa" al lumii, iar împărăţia lui Dumnezeu, punctului „omega" (a se înţelege în sens tradiţional, iar nu chardinian). Între acestea se situează central Întruparea, Învierea şi Înălţarea la cer a Domnului, urmate de revărsarea harului în Biserică prin Pogorârea Sfântului Duh (cf. ***Mt.*** 1,18; 3,16; ***In.*** 20,22-23).

Dumnezeu a adus creaţia la existenţă din nimic (cf. ***Evr.*** 11,3).[58] Lumea din *săptămâna creaţiei* era una construită progresiv de către Dumnezeu pe *două planuri*: *spiritual* şi *material*, începând din ziua I a creaţiei.

Planul spiritual este primul creat, fiind populat cu *îngeri*, care constituie o lume a lor, o realitate din afara realităţilor spaţio-temporale ale lumii materiale, foarte apropiată de Dumnezeu. Momentul creării îngerilor şi starea de spiritualitate supramundană corespunzătoare ei rămâne incomprehensibilă pentru capacităţile noastre cognitive actuale.

Cu toate acestea, fiinţa lui Dumnezeu este incomparabilă, aseitatea fiind specifică naturii divine, orice făptură, inclusiv îngerească, fiind relativă la Dumnezeu, dependentă de El, atât ca existenţă cât şi ca împlinire a acesteia (cf. ***Iov*** 4,18). În privinţa creării lumii nevăzute Sfânta Scriptură nu conţine suficiente informaţii încă din ***Fac.*** 1-2, pentru a întipări clar în mintea evreilor distincţia dintre Dumnezeu şi făptură, şi a nu le da acestora niciun prilej în a amesteca lumea îngerilor cu mitologiile păgâne referitoare la zeii imaginaţi de egipteni, canaaniţi sau caldei. Nu este acordată nicio şansă veunei forme de henoteism, care să substituie monoteismul iudaic. Tot ce ne spune primul capitol al *Genezei* legat de aceasta este că «La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul» (***Fac***. 1,1), unde „cerul şi pământul" poate fi interpretat prin opoziţia univers (cosmos) – pământ (ca lume sau

---

[57] Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, II, 5, p. 141 (*σφραγίδος ἐκτυπώματα πολλὰ μετέχει τῆς ἀρχετύπου σφραγίδος καὶ ἐν ἑκάστῳ τῶν ἐκτυπωμάτων ὅλης καὶ ταυτῆς οὔσης καὶ ἐν οὐδενὶ κατ' οὐδὲν μέρος* – *v*. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, în *PTS* 33, ed. B.R. Suchla, *Corpus Dionysiacum*, vol. I, Ed. De Gruyter, Berlin, 1990, [pp. 107-231], p. 129). S. Dionysii Areopagitae, *De divinis nominibus*, *PG* 3, col. 644 A. Cf. Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, V, 10, p. 161

[58] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, II: VII, p. 93. *Ibid*., II:II, p. 16. Pr. Toma Gherasimescu, op. cit., pp. 7-8. Id., *Creaţia universului din punct de vedere filosofic, ştiinţific şi biblic*, ed. cit., vol. I, partea III, pp. 39-41.

casă a omului) sau prin opoziţia: lume nevăzută, spirituală, a îngerilor – lume văzută, materială.

Prima distincţie, prin care Dumnezeu structurează creaţia, apare chiar de la început: polarizarea spirit-materie, precizată chiar în primul verset al Scripturii. Sintagma „cerul şi pământul" (*eth – haşşamaim* w^e*eth – haareţ*) din ***Fac***. 1,1 se referă nu doar la opoziţia spaţiu cosmic – pământ ci mai ales la opoziţia lumea spirituală – lumea materială, după cum s-a preluat şi în *Simbolul credinţei* întărirea: „al celor văzute şi nevăzute" (art. 1). Cerul sau lumea spirituală este a îngerilor, iar cele nouă cete descrise de Sf. Dionisie Areopagitul, sunt prezente toate, cu numele, şi în Biblie. Doar spiritualitatea lui Dumnezeu este absolută, întrucât este necreată, îngerii fiind creaţi, cu spiritualitate relativă, incapabilă de atotcunoaştere sau putere absolută. Cu toate acestea puterea lor este mare, pe lângă slujirea pe care o aduc neîncetat lui Dumnezeu, ei mijlocind şi pentru mântuirea oamenilor după căderea protopărinţilor Adam şi Eva.[59] Felul în care se îmbină vrednicia personală cu tipul de natură al îngerilor ca factori ai apropierii de Dumnezeu ne este încă o taină, iar îngerii şi oamenii au fost creaţi de către Dumnezeu cu scopul de a convieţui în unitate.

Însemnătatea antropologică a creării îngerilor este multiplă. Se pot distinge, pe temeiul Revelaţiei, două arii ale acesteia, care decurg, pe de o parte, din spiritualitatea naturii îngereşti, iar, pe de altă parte, din tipurile fiinţelor îngereşti şi rosturile lor.

Îngerii sunt primii tovarăşi ai viitoarei făpturi a omului care împărtăşesc cu el raţiunea proprie sau specifică naturii lor. Îngerii au fost creaţi de Cuvântul dumnezeiesc la maturitatea deplină a spiritualităţii lor, înzestraţi cu sfinţenie de la început şi capabili de o puternică statornicie în virtute. Celelalte creaturi dispun de raţiuni compatibile cu cele proprii ale făpturilor *raţionale*, îngeri şi oameni, şi relative la Raţiunea supremă, Cuvântul lui Dumnezeu, Căruia I se supun întrucât sunt circumscrise legilor naturale pe care Dumnezeu le-a stabilit. Dar în afara îngerilor şi oamenilor, celelalte făpturi nu pot fi numite raţionale, pentru că nu au capacitatea conştientizării lumii, a legăturii cu Dumnezeu, a binelui şi a răului, deci nu au raţiune proprie, ci sunt *ne*raţionale.[60] Revelaţia mărturiseşte crearea îngerilor

---

[59] *Ibid.* Cf. *Octoihul mic*, Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1991, p. 56. Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Ierarhia Cerească*, în *op. cit.*, Cap. VII-IX, pp. 23-29. Cf. şi Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia IV,V, p. 40. Cf. *Isaia* 6,2-3 (serafimi); *Iezechiel* 10 (Vedenia focului şi a heruvimilor); *Coloseni* 1,16; *Psalm* 102,21; 1 *Tesaloniceni* 4,16 (arhanghel); *Psalm* 148,2 (îngeri). Cf. Benedict Ghiuş, *Despre îngeri*, în *MO*, an. IX, 1957, nr. 3 -4, pp. 172- 181. Id., *Îngerii la Sfinţii Părinţi*, în *MO*, an. IX, 1957, nr. 7-8 pp. 487-496. Petru Movilă, *Mărturisirea Ortodoxă*, tr. Traian Diaconescu, Ed. Inst. European, Bucureşti, 2001, & 8, 16, pp. 25, 37-38.

[60] Vasile, episcopul Oradei (coord.), *op. cit.*, p. 13. *Învăţătura de credinţă ortodoxă*, după Mitropolitul Petru Movilă şi Sinodul din Iaşi 1643 (traducere în română de Radu Greceanu, 1691, Buzău, reeditată 1942), cu binecuvântarea P.F. Patriarh Iustin, Ed. IBMBOR, 1952, pp. 64-65. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, ed. cit., p. 252. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, I, 7d, p. 81. Luís Maria Armendáriz, *Hombre y mundo a la luz del Creador*, Ediciones Cristiandad, 2001, pp. 161-196. Cf. Petru Stamatidi, *op. cit.*, pp. 20-21.

la începutul săptămânii creaţiei (***Iov*** 38,7). Aceste făpturi, pe lângă lauda pe care o aduc lui Dumnezeu (***Ps***. 97/96,8; 103/102,20-21; 148,2), au rolul de a-l îndruma şi ajuta pe om pe calea spre mântuire (***Iov*** 33,23). Îngerii îi mângâie pe cei aflaţi în nevoi (***Ps***. 34/33,7; 91/90,11), încercând sau mustrând pe cel ce trebuie întors la credinţă, cu puterea dată lor de Dumnezeu (***Ps***. 35/34,5; 78/77,54). Deşi omul a căzut în păcat prin Adam şi Eva, el nu a încetat să fie în legătură nevăzută cu aceste puteri îngereşti, cu care în rai comunica direct şi cărora li se va alătura din nou odată cu mântuirea.

Întrucât «Duh este Dumnezeu» (***In.*** 4,24), făpturile create de El sunt cu atât mai apropiate de Dumnezeu prin însăşi natura lor cu cât sunt mai spirituale. Tradiţia iudeo-creştină respinge panteismul atât de categoric, încât se poate spune că Revelaţia receptată de religiile monoteiste (iudaism, creştinism, islam) a introdus cea mai mare claritate în gândirea universală în privinţa distincţiei între Creator şi creatură. Gândirea Indiei şi a Chinei, a Greciei şi Romei antice, a popoarelor din Orientului Apropiat şi America precolumbiană ş.a. nu au reuşit să reziste tentaţiei panteismului, iar dacă unele cugete desprinse din aceste arii de religiozitate încearcă să susţină mai hotărât teismul şi distincţia dintre Divinitate şi creatură, acest demers se află de obicei în afara curentului preponderent şi nu găsesc suficientă energie pentru a putea opune argumente panteismului atât de general răspândit.[61]

Religiile lipsite de Revelaţia supranaturală a Bibliei realizează cel mult o distincţie de individualitate, iar foarte rar şi insuficient una de natură între Divinitate şi făptură. Mai mult, gnosticismul este cel care a perpetuat această indistincţie încercând adesea în decursul istoriei Bisericii să convertească şi creştinismul la ea. Filosofia occidentală cade de multe ori în aceeaşi eroare, încercând să îl supună pe Dumnezeu categoriilor raţionale aplicabile lumii şi nu să Îl înţeleagă ca oglindit în ele dar dincolo de ele, respectiv ca pe un Făuritor care îşi pune pecetea pe obiectul produs de el.

Revelaţia ne învaţă însă că oricât de spirituală ar avea o făptură natura sa, distincţia dintre natura creată şi cea necreată rămâne la fel de imuabilă. În cazul lui Dumnezeu, spiritualitatea este doar un termen de asemănare cu modalitatea raţională de existenţă a omului, dar Dumnezeu trebuie înţeles apofatic, dincolo de categoriile creaţiei. De aceea, încercând un discurs cât mai corect teologic, menţionăm caracterul absolut al spiritualităţii lui Dumnezeu, concept prin care spiritualitatea lui Dumnezeu o vedem ca fiind de altă natură decât orice spiritualitate creată. Doar în cazul lui Dumnezeu modalitatea raţională de existenţă este absolută, întrucât doar El cuprinde totul în mod desăvârşit cu înţelegerea Sa, este atotputer-

---

[61] Lc. St. S. Bejan, *art. cit.*, pp. 637-652. Cf. Sfântul Grigorie Palama, *Despre împărtăşirea dumnezeiască*, 3, în *Filocalia*, vol. VII, ed. cit., pp. 375-377 şi notele Pr. D. Stăniloae. Cf. Drd. Ştefan Resceanu, *Concepţia Yoga şi atitudinea ortodoxă*, în *ORT*, nr. 4 , 1974, p. 695 sq. Prof. Diac. Emilian Vasilescu, *Ideea de progres în diferite religii*, în *ST*, nr. 1-2, 1949, pp. 7-8 sq. Cf. Pr. Toma Gherasimescu, *Ce spun despre facerea lumii filozofii supranaturalişti?*, ed. cit., pp. 9-15.

nic, cuprinzându-Se pe Sine şi toată lumea în capacităţile Sale nelimitate de acţiune şi este absolut liber,[62] întrucât face doar binele, în mod infinit, binele fiind singurul creator, iar răul deşertăciune. Făpturile raţionale (îngerii şi oamenii) nu cunosc totul, nu sunt atotputernice şi nici nu dispun de libertate absolută ca şi Dumnezeu. Incapacitatea făpturii de a cunoaşte totul provine şi din faptul că nu ele au creat lumea şi deci nu o pot cunoaşte din postura Cratorului, care inevitabil le precede. În plus, felul în care Dumnezeu cunoaşte lumea este diferit de cel al făpturii, El cunoscând integral, fără rest. Puterea unei făpturi este mai mare cu cât este de o natură mai spirituală, capacităţile sale de a produce acţiuni durabile în plan veşnic fiind mai înalte.

Orice făptură are, însă, capacităţi limitate, întrucât ele nu pot crea binele prin acţiunile lor decât dacă îşi iau această putere din harul lui Dumnezeu, care le-a creat şi pe ele. Dumnezeu este independent de vreo relaţie, iar făpturile sunt dependente de relaţia lor cu El. Aceasta nu înseamnă că Dumnezeu nu are relaţii, atât între Persoanele Sfintei Treimi, cât şi relaţia acestora, ca Unic Dumnezeu, cu creaţia. Dar Dumnezeu nu este nici cauzat, nici alimentat de aceste relaţii, pe când făptura este şi cauzată şi alimentată în fiinţa ei de relaţia ei cu Dumnezeu. Tatăl îl naşte pe Fiul şi îl purcede pe Sfântul Duh, ceea ce ar presupune aceste două relaţii de cauzalitate în Sânul Sfintei Treimi, însă aceste relaţii nu sunt identice cu ceea ce numim cauzalitate în sânul naturii create. Fiul şi Sfântul Duh provin din Tatăl, dar nu pentru că El le-ar preceda, cele trei Persoane fiind deopotrivă veşnice, dependenţa lor ontologică una de alta fiind de altă natură, mult mai tainică decât putem înţelege şi dincolo de categoriile lumii, după cum este şi Treimea Unitate a lui Dumnezeu. *Diferenţa dintre Dumnezeu şi făptură este piatra unghiulară a teologiei revelate*; Dumnezeu este independent, iar creatura dependentă de Dumnezeu, şi deci existenţa şi spiritualitatea lui Dumnezeu sunt absolute, iar ale făpturii relative la El. Spiritualitatea îngerilor înşişi, cu care se aseamănă sufletele omeneşti, nefiind desăvârşită în comparaţie cu Dumnezeu, Revelaţia Scripturii şi a Tradiţiei le-a atribuit şi lor o anumită corporalitate, dar nu în felul în care fiinţele văzute au trupuri, ci pentru că nu au însuşirea transcenderii spaţiului şi timpului ca şi Dumnezeu şi nici măcar pe aceea ubicuităţii, ca în cazul prezenţei lui Dumnezeu sau a pătrunderii harului Său în lume.[63]

Dacă distincţia dintre creat şi necreat este netă, tot atât de adevărat este că făpturile nu dispun de capacitatea pe care o are Dumnezeu, de a pătrunde lumea cu

---

[62] Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea II, cap. II, p. 46: „Tot ce este raţional este şi liber".

[63] Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 46: „Îngerii sunt circumscrişi"; „Se spune că [îngerul] este necorporal şi imaterial în raport cu noi, deoarece tot ceea ce se pune în comparaţie cu Dumnezeu, singurul incomparabil, este grosolan şi material. Numai Dumnezeirea este în realitate imaterială şi necorporală". Cf. *Ibid.*, Cartea II, cap. XII, p. 70. Tertulian, *Despre suflet*, VII, în *Apologeţi de limbă latină*, *PSB* 3, trad. Prof. Nicolae Chiţescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol, Prof. David Popescu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1981, pp. 268-269: o anume corporalitate a sufletului, „uşoară", diferită de cea materială, a trupului. Cf. Pr.Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I-III, ed. cit., vol. I, pp. 238-241.

prezenţa Sa, în calitate de Creator, distinct de lume prin natură. Distincţia poate să nu însemne distanţă, ci dimpotrivă, o şi mai strânsă împletire. Distincţia dintre Persoanele Sfintei Treimi fac, în mod paradoxal, şi mai strânsă şi de negrăit unitatea lui Dumnezeu în unicitatea fiinţei Sale. Distincţia dintre natura necreată şi cea creată face ca între Dumnezeu şi lume, reprezentată prin om, să existe o întrepătrundere strânsă, Dumnezeu pătrunzându-şi creaţia, iar ea hrănindu-se cu harul Său.

Dumnezeu *începe crearea planului material al lumii tot în ziua întâi, continuând însă crearea lui în şase zile.* Sfântul Ioan Gură de Aur face legătura între lipsa de desăvârşire a pământului la prima sa apariţie şi dependenţa omului faţă de pământ. Această dependenţă nu trebuie să devină un motiv ca pământul să fie cinstit mai mult decât se cuvine.[64]

În Biblie şi în literatura patristică, creaţia este întotdeauna înţeleasă ca inferioară şi distinctă de natura divină, spre deosebire de literatura religioasă a altor popoare. Abisul (adâncul) este personificat la babilonieni de un dragon (cf. lupta cosmogonică dintre Tiamat şi Apsu, respectiv Marduk [65]), dar Dumnezeu ne revelează în Sfânta Scriptură şi în scrierile Sfinţilor Părinţi pământul, stelele, cerul, lumina, întunericul, complet demitologizate, reduse la statutul lor real, ştiinţific s-ar putea spune, de corpuri cereşti sau fenomene naturale. Şi de aici reiese cu claritate că Revelaţia păstrează o cale de mijloc între miturile personificării şi deificării făpturilor şi materialism, acesta din urmă fiind un mit inversat, mitul existenţei de sine stătătoare a naturii materiale. Miturile religioase exagerau printr-un sacru ca proiecţie a lumii, iar materialismul se află în iluzia desacralizării, coborând atributele divinităţii în materie: veşnicie şi atotputernicie a materiei – din moment ce totul evoluează de la sine, într-o auto-construcţie; presupusa capacitate a materiei de a fi izvor al inteligenţei etc. Materialismul consideră că este capabil să furnizeze un fundament solid ateismului, dar, de fapt, divinizează materia. Aceasta este o altfel de adorare a pământului în locul lui Dumnezeu, deoarece, observând fenomenele naturale, ştiinţa ateist-materialistă nu mai lasă loc lui Dumnezeu, considerând că lumea materială se explică prin ea însăşi.

Doctrina creaţionistă a primului capitol al *Facerii* nu lasă niciun loc intermediar între Dumnezeu şi creaţie, afirmând transcendenţa lui Dumnezeu. Dumnezeu nu emană creaţia, lumea nu este rezultatul transformării unor divinităţi sau a unor părţi din «corpul» acestora, cum se întâmplă în toate miturile, care se opun astfel Revelaţiei, ci Dumnezeu porunceşte, iar făpturile iau fiinţă. În ***Fac.*** 1,3-4, crearea de către Cuvântul lui Dumnezeu (reiterată în ***Ps.*** 33/32,6-9) indică

---

[64] Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia II, IV, pp. 20-21.

[65] *OAB*, p. 1. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, Ed. Univers Enciclopedic, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999, pp. 55-57. *Enuma Eliş* în Constantin Daniel, Athanase Negoiţă, *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1975, pp. 11-51. Cf. Owen Flanagan, *The Really Hard Problem. Meaning in a Material World*, The MIT Press, London, Cambridge, 2007, pp. 183-219.

domnia inegalabilă a lui Dumnezeu şi pregăteşte pentru doctrina de mai târziu a creării in nimic (2 ***Mac.*** 7,28; ***Evr.*** 11,3).

Creaţia lui Dumnezeu prin cuvânt, prin „rostire" se interpretează pe mai multe planuri. Pe de o parte, creaţia însăşi reprezintă „cuvintele lui Dumnezeu", pe care El le exprimă prin actul creaţiei, act independent de orice determinare şi exprimând libertatea absolută a lui Dumnezeu. Pe de altă parte, rostirea presupune o a doua Persoană a lui Dumnezeu, care exprimă voinţa Tatălui: Fiul este Cuvântul care „rosteşte" „gândurile" Tatălui. De aceea *făpturile sunt cuvintele Cuvântului divin*. Critica biblică nu acceptă, în general, duhul profetic în care interpretează Sfinţii Părinţi, rămânând într-o îngustime în care *Vechiul Testament* nu se mai află în legătură cu *Noul Testament*. Sfânta Scriptură nu mai este considerată opera unitară, dar progresivă de revelare a lui Dumnezeu, ci rezultatul unui progres teologic pur omenesc. Critica reducţionistă rămâne astfel incapabilă să accepte interpretarea treimică pe care o dau Sfinţii Părinţi unor locuri din *Vechiul Testament*.[66]

Interpretarea Sf. Vasile cel Mare despre pământul de la început (***Fac***. 1,2) se bazează pe textul *Septuagintei*, care spune că «pământul era nevăzut şi netocmit» (*ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος*). De aici, el interpretează că pământul era acoperit de ape. Critica biblică modernă ajunge la concluzii asemănătoare pornind de la termenii ebraici, *tohu wabohu*, primul termen, *tohu*, fiind cel mai probabil o variantă a *tehōm* însemnând „abisul, pământul complet acoperit de ape (*v*. ***Ps.*** 104/103,7)" [67] sau chiar „neantul", starea de neorganizare iniţială a materiei create de Dumnezeu, iar *bohu* având o valoare emfatică.

Lumina de la început (***Fac.*** 1,3) reprezintă, pe de o parte, o energie luminoasă fizică, materială, care scălda cosmosul şi despre a cărei posibilă existenţă ne poate da câteva repere radiaţia remanentă a universului, pe care astrofizica o consideră o reminiscenţă a radiaţiei din timpul exploziei primare (în teoria Big-Bang-ului). Interpretând Scriptura, Sfinţii Părinţi scriu în privinţa luminii materiale de la începutul creaţiei că „la început era fără formă" [68] sau, altfel spus, că încă nu era adunată în stele, idee care corespunde cu descoperirea ştiinţifică a unei lumini ubicue în univers, remanentă de la începuturile lumii. Sfântul Vasile cel Mare avertizează asupra importanţei interpretării literale a facerii lumii, inclusiv a luminii şi întunericului, pentru a nu se cădea în idei maniheiste, dualiste, în genul luptei contrariilor primordiale, a binelui şi răului simbolizate de lumină şi întuneric.

Dar lumina aceasta primordială ne duce, pe de altă parte, cu gândul şi la o interpretare spirituală, anagogică, întrucât putem lua în considerare aici lumina harului Sfântului Duh care s-a revărsat în lume încă de la început, furnizând

---

[66] Cf. Georges Pidoux, *L'homme dans l'Ancien Testament*, «Cahiers théologiques», 32, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1953, pp. 36-37.

[67] Richard J. Clifford, S.J., şi Roland E. Murphy, O. Carm., *Génesis*, în *NCJ*, p. 14. Cf. la chinezi *hun-dun* – Jean Delumeau, *Religiile lumii*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 508. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, *PSB* 17, ed. cit., II: I, p. 85. Paul Beauchamp, *op. cit.*, pp. 161-163.

[68] Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, IV, 4, p. 147.

creaţiei, ca Dătător de Viaţă, capacitatea de a răspunde lucrărilor dumnezeieşti ulterioare, până la desăvârşire. Lumina de la început ne aminteşte şi de comentariul Sf. Apostol şi Evanghelist Ioan despre Fiul lui Dumnezeu ca „lumina oamenilor" (***In***. 1,4 sq.). Tot Sfântul Vasile cel Mare scrie despre prezenţa la început, încă înainte de crearea lumii materiale a luminii spirituale, din care se împărtăşesc sfinţii îngeri şi cei care se mântuiesc. Dincolo de valabilitatea incontestabilă pentru credinţă a acestor interpretări spiritualiste rămâne şi ideea despre o lumină fizică primordială care a apărut atunci când Dumnezeu a zis «să fie lumină» (***Fac.*** 1,3). Radiaţia remanentă ubicuă este pusă pe seama Big-Bang-ului, având lungimea de undă λ = 7,35 cm (microunde). A fost descoperită de Penzias şi Wilson în 1964 la laboratoarele Bell.[69]

Lumina reprezintă esenţa – a lumii spirituale sau materiale şi de aceea lumina spirituală apare adesea însoţită de cea materială, mijloc prin care materia participă la spirit. Astfel a fost şi la crearea lumii, când lumina spirituală este arătată ca mediul făpturilor spirituale, iar după aceea lumina fizică devine mediul făpturilor materiale. Amândouă acestea au şi o finalitate antropică, pentru înţelegerea căreia trebuie cunoscut raportul omului cu lumina, atât spirituală cât şi materială, în cele trei mari etape ale existenţei sale: originile, prezentul şi eshatonul. Înainte ca lumina să fie revărsată pe pământ de către soare „ziua" şi „noaptea" se datorau revărsării şi retragerii luminii primordiale, iar ziua tradiţională evreiască şi cea bisericească ortodoxă păstrează ordinea revelată pentru zilele creaţiei: „seară" şi apoi „dimineaţă".[70] Se pot face câteva obiecţii, pe temeiul bibliografiei patristice. În teologia ortodoxă întunericul nu este înaintea luminii, iar Sf. Vasile cel Mare explică ştiinţific raportul dintre lumină şi întuneric: întunericul este lipsa luminii, iar umbra se produce prin interpunerea unui corp ceresc între lumină şi observator. Aici nu apare nicio paralelă între întuneric şi lumină şi interpretarea lor mitică, ci dimpotrivă, sunt respinse categoric opiniile gnostice, care asociază întunericul cu haosul sau cu răul.

Sf. Grigorie de Nyssa vorbeşte de întunericul supraluminos,[71] dar acesta reprezintă perceperea adâncă de către om a slavei lui Dumnezeu, realitatea fiind slava, iar nu întunericul. Supraabundenţa slavei face imposibilă circumscrierea ei în

---

[69] Steven Weinberg, *Primele trei minute ale universului*, trad. Gheorghe Stratan, Ed. Politică, Bucureşti, 1984, pp. 60 sq. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit*., I:V, II:IV-VII, pp. 75, 88 sq., 91, 93. S. Augustinus, *op. cit*., Liber Primus, cap. IV, col. 176-177; Id., *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, *PL* 34, cap. V-VI, col. 227-231. Pr. Toma Gherasimescu, *op. cit*., pp. 7-8.

[70] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, II: IV, pp. 88 sq. *OAB*, p. 1. Pentru calendarul ebraic şi începerea zilei evreieşti seara, v. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan şi Pr. Prof. Dr. Emilian Corniţescu, *Arheologie biblică*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1994, p. 141.

[71] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viaţa lui Moise sau despre desăvârşirea prin virtute*, trad. introd., com. Pr. Prof. Ion Buga, Ed. Sfântul Gheorghe-Vechi, 1995, pp. 123-124 [*PG* 44, col. 377AB]. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. II, 1997, pp. 25 sq. Cf. Louis Lavelle, *Panorama doctrinelor filosofice*, traducere de Oana-Amelia Bibiri şi Diana Gradu, Editura Timpul, Iaşi, 1997, pp. 133-134.

fiinţa umană limitată, ceea ce duce la perceperea ei ca întuneric. De aceea, legătura care se face uneori între întuneric şi un fel de „haos” precreaţional este eronată. Întunericul şi noaptea sunt tot realităţi ale lumii create, iar legarea lor de un „haos” necreat, anterior creaţiei, provine din concepţii mitice opuse Revelaţiei, care denotă incapacitatea de a concepe nimicul ca lipsă a oricărei existenţe: atunci când vorbim de necreat, ne referim *doar* la Dumnezeu şi niciodată la „realităţi” sau stări (de „haos”) necreate anterioare creaţiei. În doctrina biblică şi creştină apare transcendenţa absolută a lui Dumnezeu faţă de creaţie nu există ceva între Dumnezeu şi creaţie, ci prin energiile Sale, prin care a creat lumea, Dumnezeu o şi pătrunde, în virtutea proniei divine. Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu întrupat. Nici în Persoana Acestuia nu există amestec sau echivoc între cele două naturi ale Sale, ci natura divină şi cea umană sunt unite fără să se confunde.

Aprecierea pe care o face Dumnezeu fenomenelor sau obiectelor creaţiei începe cu lumina, pe care o califică drept bună (***Fac.*** 1,4). Ambiguitatea termenului în limba greacă (*καλόν*) îl face pe Sf. Vasile să scrie despre frumuseţea luminii. Oricum, în teologia sa cele două calităţi sunt văzute întotdeauna inseparabile. Lumea este judecată de către Dumnezeu ca frumoasă şi întrucât i se estimează folosul sau finalitatea ulterioară. Ca şi în alte scrieri ale sale sau ale altor Sfinţi Părinţi, şi din acest comentariu rezultă clar caracterul antropocentric al folosului creaţiei, fără să fie vorba de un antropocentrism absolut (în felul celui rezultat, uneori poate printr-o interpretare exagerată, din filosofia lui Protagoras), ci de unul relativ, în care *lumea este creată antropocentric în sensul că îl are ca reprezentant creat înaintea lui Dumnezeu pe omul purtător de chip dumnezeiesc, stăpân al creaţiei (**Fac**. 1,26 sq.), dar omul ca persoană şi ca şi comunitate umană este creat teocentric, respectiv hristocentric*. Lumea îşi are finalitatea tot în Dumnezeu, dar prin om: „Tot universul a fost creat pentru om sau pentru ca omul să se întâlnească în el cu Dumnezeu”.[72]

Dacă nu s-ar afirma natura dublă, spiritual-corporală a omului, acesta ar fi este lipsit de reperul divin, ceea ce l-ar face egalul valoric al tuturor existenţelor neraţionale, cu toate că se remarcă prin calităţi superioare faţă de acestea. În absenţa judecăţii de valoare a lui Dumnezeu, întreaga creaţie este egală valoric cu „neantul” sau „haosul” din care se presupune că a ieşit. Doar Dumnezeu, care oferă creaţiei dimensiunea veşniciei, o poate valoriza cu adevărat.

---

[72] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfintele Taine şi ierurgii bisericeşti*, în *ORT*, anul XXXVII, nr. 3, iul.-sept., 1985, [pp. 450-454], p. 454. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, II:VII, p. 94. Protagoras, în Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, trad. C. I. Balmuş, Ed. Polirom, Iaşi, 1997, Cartea IX, VIII, p. 299. Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, Simon & Schuster, 1945, pp. 73-81. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, vol. 1, Omilia VIII, II, p. 82: „Omul este mai de preţ decât toate fiinţele văzute! Pentru el Dumnezeu le-a adus la fiinţă pe toate acestea (…)”; Omilia VI, V, p. 65; Omilia XV, I, p. 158. Sf. Antonie cel Mare, *Învăţături despre viaţa morală a oamenilor şi despre buna purtare, în 170 de capete*, în *Filocalia*, vol. I, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, Bucureşti, 1992, & 118, 120, 122, 130-133, 137, pp. 37-40.

Timpul este o coordonată a creaţiei, astfel că timpul propriu-zis – a cărui scurgere noi o sesizăm datorită mişcării materiei, datorită vibraţiilor fundamentului energetic al materiei – apare concomitent cu facerea lumii. Timpul are un început, care este cel al lumii materiale, timpul fiind o coordonată a materialităţii.

Existenţa lumii spirituale dinaintea creării celei materiale este nemăsurabilă în timp, corespunzându-i „o stare mai veche decât facerea lumii”,[73] dar cu toate aceasta lumea spirituală creată nu este detaşată complet, ca şi Dumnezeu, de temporalitate, întrucât, aşa cum am arătat, făpturile care o populează, îngerii, nu deţin o spiritualitate pură.

Referitor la momentul şi felul apariţiei lumii, Sfântul Vasile cel Mare arată că, pe de o parte, timpul nu este mai vechi decât lumea, iar pe de altă parte nu a fost nevoie de timp pentru ca lumea să apară la porunca lui Dumnezeu, ci *apariţia ei s-a produs* ***instantaneu***: „lumea a luat fiinţă fără scurgere de timp, odată cu voinţa lui Dumnezeu. Alţi traducători ai Scripturii [Aquila, Symmachus şi Theodotion, n.tr.] au redat mai clar sensul acestui cuvânt [בְּרֵאשִׁית, n.n.], spunând: «În scurt a făcut Dumnezeu», adică: **dintr-o dată, în puţină vreme**”.[74]

Nu există etape între voia lui Dumnezeu şi împlinirea ei. Toate sunt create la momentul stabilit de către Dumnezeu, însă fără vreo lucrare autonomă a materiei pe care Dumnezeu doar ar supraveghea-o, ci apariţia făpturilor se supune întru totul voinţei lui Dumnezeu, şi are loc dintr-o dată, instantaneu, din nimic şi în deplină armonie internă şi cu Creatorul: „Dumnezeu, însă, înainte de a fi cele ce se văd acum, a gândit şi a pornit să aducă la existenţă cele ce nu erau; în acelaşi timp a gândit şi cum trebuie să fie lumea şi ce formă să-i dea materiei, ca să fie în armonie cu ea”.[75] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan arată, pe urmele Sfinţilor Părinţi, că începutul lumii şi al timpului sunt simultane.[76]

Crearea lumii văzute începe odată cu porunca dumnezeiască, dar are loc treptat, de la simplu la complex, noi porunci creatoare sau organizatoare punctând acest proces. Această creştere în complexitate a fost observată şi de filosofii antici, ale căror analize le-a folosit Sfântul Dionisie Areopagitul pentru interpretarea sa creştină asupra acestei realităţi, bazat pe descrierea zilelor creaţiei din ***Fac.*** 1. În *Despre Numirile Dumnezeieşti*, Sf. Dionisie reia treptele făpturii, ca un punct de întâlnire dintre filosofia platonică şi aristotelică, pe de o parte, şi Revelaţie, pe de altă parte, marcând patru nivele: *existenţa*, *viaţa*, *simţirea* şi *înţelepciunea*.[77] *Regnul mineral* se bucură doar de existenţă, fără o viaţă corporală; categoria *vegetală*, dar şi

---

[73] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I: V, p. 75. Cf. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea II, cap. II şi XII, pp. 46, 70. Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, *Discursul* 1, 5, pp. 128-129.

[74] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I: VI, p. 77. *Ibid.*, I: V-VI, pp. 75-77.

[75] *Ibid.*, II:II, p. 86 ≡ *PG* 29, col. 33 A: „*Ὁ δὲ Θεὸς, πρίν τι τῶν νῦν ὁρωμένων γενέσθαι, εἰς νοῦν βαλόμενος καὶ ὁρμήσας ἀγαγεῖν εἰς γένεσιν τὰ μὴ ὄντα, ὁμοῦ τε ἐνόησεν ὁποῖόν τινα χρὴ τὸν κόσμον εἶναι, καὶ τῷ εἴδει αὐτοῦ τὴν ἁρμόζουσαν ὕλην συναπεγέννησε*”.

[76] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Cronologia biblică vechitestamentară*, loc. cit., pp. 8-9.

[77] Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeieşti*, ed. cit., Cap. V,3 sq., pp. 158 sq. Cf. Jack David Eller, *op. cit.*, pp. 134-159.

animalele inferioare, lipsite de sistem nervos, deja dispun de biologie, dar sensibilitatea este necentralizată, vagă, locală. *Animalele cu sistem nervos* au o sensibilitate din ce în ce mai conturată, mai ales la cele cu sistem nervos central. În ultima categorie intră şi *omul* din punct de vedere al biologiei, dar el adaugă „înţelepciunea”, facultate numită aşa pentru a putea fi deosebită chiar de inteligenţă: animalele, ca urmare a sensibilităţii centralizate dispun de o anumită percepţie a lumii în funcţie de care reacţionează unitar, ca indivizi, dar ele nu posedă capacitatea de a semnifica informaţiile, atât din punct de vedere cognitiv, cât şi moral.

Capacitatea de a înţelege şi prelucra în mod propriu ceea ce sesizează, cu ajutorul raţiunii, este caracteristică spiritului, ea aparţinând şi omului întrucât acesta este înzestrat şi cu natură spirituală. Datorită acestei îmbinări desăvârşite care se produce în om între planul spiritual şi cel material, această făptură a fost aleasă de Dumnezeu să încheie creaţia, ca împărat căruia i s-a pregătit împărăţia (lumea) şi palatul (raiul).[78]

Îngerii, cu toate că sunt fiinţe spirituale (***Ps***. 104/103,5), nu sunt spirit pur, întrucât astfel este numai Dumnezeu. Îngerii sunt caracterizaţi astfel de o anumită „materialitate” care decurge din natura lor creaturală.[79] Ei nu sunt cu totul detaşaţi de spaţiu şi timp ca şi Dumnezeu şi astfel se poate spune că au o anumită „materialitate”, mult „subţiată” însă faţă de făpturile lumii văzute, numite în mod propriu făpturi materiale. Dar nici făpturile materiale nu sunt complet lipsite de participarea spiritului. Nimic nu poate exista fără o contribuţie a spiritului la acea existenţă. Tot ce a fost creat a apărut datorită voinţei dumnezeieşti, cu puterea harului Său, şi sunt susţinute în existenţă şi călăuzite spre împlinirea scopurilor lor prin aceleaşi energii divine. De acestea se împărtăşesc inclusiv pietrele şi firele de praf; cu atât mai mult plantele, care au viaţă, servind ca hrană omului şi animalelor. Animalele au, pe lângă acestea, şi o „inteligenţă”, inferioară omului şi supusă instinctelor, lipsită de conştiinţă şi de capacitatea alegerii morale, dar care dă acestor făpturi o anumită percepţie asupra lumii înconjurătoare. Această realitate este subliniată de *Cartea Facerii*, când se arată, încă de la animalele acvatice şi zburătoare, iar apoi şi în cazul celor terestre, că sunt „fiinţe cu viaţă în ele” (***Fac.*** 1,20).

Viaţa animalelor rămâne una biologică, fără o spiritualitate proprie, oricât de complexe sunt proprietăţile ei, animalele neavând un suflet raţional şi nemuritor ca şi omul. Omul îmbină desăvârşit planului spiritual cu cel biologic al existenţei: este maximumul a ceea ce este o făptură spirituală, întrucât are suflet, din aceeaşi categorie naturală cu duhul îngerilor, iar virtuţile lui pot, în principiu, să le egaleze pe cele ale îngerilor; iar omul este de asemenea maximumul a ceea ce poate oferi materia, având o biologie similară animalelor. Cei doi poli ai creaţiei sunt simetric reprezentaţi în om – de aceea omul şi nu îngerul este coroana creaţiei. Nu încape

---

[78] Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuvânt apologetic la Hexaemeron, către fratele său Petru*, în *Scrieri* II, *PSB* 30, ed. cit., p. 99. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, I, 7d, pp. 79-81.

[79] Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea II, cap. II şi XII, pp. 46, 70. Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, *Discursul* 1, 5, pp. 128-129. Sf. Macarie Egipteanul, *op. cit.*, Omiliile IV,9, VII,7, XVI,7, pp. 102-104, 126, 174-175.

îndoială că valoarea făpturii îngerilor este deosebit de mare înaintea lui Dumnezeu, ei depăşind net spiritual pe oamenii lumii postadamice,[80] dar cu toate acestea omul are datoria de a deveni, mântuindu-se în Iisus Hristos, un „înger în trup”, un preot, în sens universal, al lumii, un duh legat de lumea materială prin trupul său, dator astfel să călăuzească această lume spre Dumnezeu din interiorul ei, ca aparţinător ei, ca legat de ea în virtutea îmbinării într-o singură natură a sufletului şi a trupului.

Pe măsură ce se succed zilele creaţiei (zilele II-VII), are loc *creşterea în complexitate a lumii, iar pe măsură ce este creată depinde de intervenţia directă a lui Dumnezeu*. Întreaga Revelaţie respinge ideea că natura creată ar fi independentă de Dumnezeu. Universul şi lumea vie nu este un produs al unui proces natural independent de Dumnezeu sau cu rare momente de alimentare supranaturală. Un caracter deosebit al doctrinei creştine este faptul că Dumnezeu este înţeles „nu numai ca şi Creator, ci şi ca singurul izvor şi susţinător al vieţii, fizice, mentale şi spirituale”,[81] creaţia neputând fi concepută fără pronie, deci fără o permanentă întrepătrundere a lucrărilor lui Dumnezeu cu lumea.

Tăria (creată în ziua a doua) este adesea înţeleasă ca un firmament, privit ca o boltă solidă (***Iov*** 37,18), care a separat apele de deasupra de cele dedesubt (***Ieş.*** 20,4; ***Ps.*** 148,4). În concepţia Sf. Grigorie de Nyssa, însă, tăria este atmosfera pământului sau un strat al ei. În privinţa creării plantelor (ziua a treia), Dumnezeu foloseşte materia deja creată: „porunca sa creatoare a fost îndreptată *spre pământ*” (***Fac.*** 1,11-13). În ziua a patra sunt creaţi aştrii, iar în a cincea vieţuitoarele din mări şi cele zburătoare. Biblia aminteşte, potrivit unor interpretări şi de monştrii marini (**הַתַּנִּינִם** – unele comentarii îi consideră echivalenţi unor specii de dinozauri – ***Fac.*** 1,20-23; ***Ps.*** 74/73,14-15; ***Iov*** 7,12). Potrivit concepţiei patristice, toate tipurile de vieţuitoare au apărut îndată după porunca dumnezeiască, instantaneu, iar apelor li s-a dat capacitatea de a genera şi susţine viaţa biologică. Crearea animalelor superioare (ziua a şasea) dovedeşte din nou, ca şi în cazul plantelor, legătura lor mai strânsă cu materia, deoarece pământului i se porunceşte să "*scoată*" (***Fac.*** 1,24-25, comp. *vr.* 11-12) din sine aceste vieţuitoare. Termenul **תוֹצֵא** (<**יָצָא**) din *vr.* 24 poate fi tradus cu „generează”, „produce” sau „germinează” şi se mai află în *vr.* 12, opus, în mod interesant lui **תַּדְשֵׁא** din *vr.* 11, acesta din urmă fiind în consonanţă cu **דֶּשֶׁא** , „verdeaţă”. Această acţiune creatoare se deosebeşte de crearea omului, întrucât acesta este creat special, prin sfatul din sânul Sfintei Treimi, lucrarea directă a lui Dumnezeu asupra materiei şi suflarea de viaţă. Omul este, astfel, mai mult legat de Dumnezeu decât de materie.[82]

---

80 Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, VIII: II, IX: IV, p. 159, 174. Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, *Discursul* 1, 7-8, 10, pp. 137-140, 145-148. *Ibid.*, 1, 5, pp. 128-129.

81 Michael Furse, Bishop of St. Albans, *God's Plan*, The Stanhope Press Ltd., Rochester, 1938, p. 14.

82 Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 122. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I: VI, VII:I, pp. 77, 147. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia V, IV, p. 51. Prot. George Dragas, *art. cit.*, p. 1104. *OAB*, pp. 1-2.

Sf. Vasile cel Mare remarcă extraordinara varietate a tipurilor create de Dumnezeu. Varietatea biologică, biogeografică, fiziologică, trofică şi comportamentală, respectiv perpetuarea ereditară a caracteristicilor speciei. În urma tuturor celorlalte făpturi, Dumnezeu îl creează pe om, mai întâi bărbatul, iar apoi femeia (***Fac.*** 1,27; 2,7,21-22). După acest ultim act al creaţiei, Dumnezeu îşi evaluează cele create ca "bune foarte" (***Fac.*** 1,31), în timp ce până atunci, în fiecare zi a creaţiei, Dumnezeu aprecia ca "bună" opera Sa (***Fac.*** 1,4 ş.a.). Superlativul din finalul zilei a şasea se datorează omului, prin care creaţia este completă.[83]

Odihna din ziua a şaptea înseamnă că *Dumnezeu a încetat să mai creeze un tip nou de făptură după ce l-a creat pe om*, încheind creaţia cu omul ca împărat al ei. Ziua a şaptea este şi cea în care Dumnezeu binecuvintează creaţia (***Fac.*** 2,1-3), ceea ce îşi găseşte răspuns în ziua de odihnă a omului, când el binecuvântează numele lui Dumnezeu prin slujbe sfinte. Odihna lui Dumnezeu nu se compară cu cea a omului, deoarece nu este urmarea ostenelii, ci se referă la terminarea creării tuturor tipurilor de făptură odată cu crearea omului, după care, prin binecuvântarea lumii, Dumnezeu îi dă acesteia un sens spiritual, o orientare spre El, Creatorul şi proniatorul creaţiei, omul fiind dator ca împreună cu sine să atragă toată lumea pe calea desăvârşirii spirituale. După săptămâna creaţiei, pronia înlocuieşte crearea tipurilor creaturale din nimic, dar interpretatrea patristică este că lucrarea creatoare a aşezat o distincţie netă între ele.[84]

Aprecierea calităţii creaţiei (***Fac.*** 1,31) de către Dumnezeu nu este ca a cuiva care îşi dă seama de aceasta *post factum*, El fiind atotştiutor. Moise ne semnalează această constatare pe potriva înţelesurilor omeneşti, ca noi să vedem că Dumnezeu nu este autorul răului şi că, din moment ce El dă cinstirea potrivită făpturilor Sale, şi noi trebuie să ştim să preţuim cum se cuvine folosul şi frumuseţea acestui dar al lui Dumnezeu pentru om, care este creaţia.[85]

Faptul că Dumnezeu binecuvântează lumea creată arată că El dă creaţiei o orientare, un *telos* spiritual. Omul, ca făptură a lui Dumnezeu, primeşte binecuvân-

---

[83] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, VII: II, III, pp. 148-150. Richard J. Clifford, S.J., şi Roland E. Murphy, O. Carm., *art. cit.*, pp. 16-18. *OAB*, pp. 2-3.

[84] Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia VI, V, Omilia X, VII, pp. 65, 110, 112. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, cap. XVI, p. 51 (*PG* 44, 185 B). Vasile, episcopul Oradei (coord.), *op. cit.*, p. 13. *Învăţătura de credinţă ortodoxă*, ed. cit., p. 69. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în *Scrieri* II, *PSB* 30, ed. cit., cap. II-III, pp. 20-21. *Ibid.*, cap. XVI, p. 51 = S. Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis*, *PG* 44, 185 B: „*Χρὴ γὰρ Θεῷ μηδὲν ἀόριστον ἐν τοῖς γεγενημένοις παρ' αὐτοῦ νομίζειν· ἀλλ' ἑκάστου τῶν ὄντων εἶναι τι πέρας καὶ μέτρον, τῇ τοῦ πεποιηκότος σοφίᾳ περιμετρούμενον*" - „Căci trebuie să ne închipuim că la Dumnezeu n-a rămas nimic neterminat când e vorba de originea făpturilor, ci fiecăreia din ele i-au fost hărăzite din partea Creatorului o margine şi o măsură hotărâtă".

[85] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Creaţia ca dar şi tainele Bisericii*, loc. cit., pp. 10 sq. Id. , *Lumea ca dar al lui Dumnezeu şi crucea pusă peste acest dar*, în *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. cit., vol. I, pp. 232-237. Sf. Vasile cel Mare, Omilia a IX-a, *Că Dumnezeu nu este autorul relelor*, V, loc. cit., pp. 441 sq. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia III, III, Omilia VIII, III, pp. 26, 85. Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga, *art. cit.*, pp. 10-19. K. Galling, *op. cit.*, p. 12.

tarea Lui, dar ca şi chip raţional al Său şi stăpân al lumii desemnat tot de către Stăpânul ceresc, este capabil şi să binecuvânteze la rândul său. Binecuvântarea nu e (doar) o rostire, o comunicare verbală, ci înseamnă încărcarea cu energie dumnezeiască a celor binecuvântate pentru ca ele să-şi urmeze *telos*-ul. Dar, de asemenea, binecuvântarea nu e un act automat sau magic: făpturile raţionale pot alege conlucrarea cu energiile necreate care li se dăruiesc. Dumnezeu şi lumea sunt legaţi prin această comunicare personală energetică a cărei sursă este Creatorul, dar la care participă şi făpturile raţionale, conform cu raţiunile proprii.

Minunile lui Iisus Hristos sunt astfel de acţiuni creatoare asupra făpturilor prin cuvânt şi alte gesturi, care toate sunt omeneşti, asociate cu harul dumnezeiesc. Minunile lui Hristos sunt săvârşite prin cuvânt, de către Cuvântul, cu aceeaşi putere, cu aceeaşi acţiune creatoare a harului. Nu cuvântul ca discurs creează sau lucrează minuni, ci Cuvântul-Hristos, iar cuvântul-rostire indică doar pentru noi elementele cognoscibile ale acelei taine, mărturia unui fenomen care ne descoperă lucrarea în sine, de nepătruns, a lui Dumnezeu.[86]

Observând unicitatea acţiunii lui Dumnezeu şi că rolurile fiecăreia dintre Persoanele Sfintei Treimi formează această unicitate, înţelegem că *lumea* pe care a creat-o Dumnezeu *este unică şi unită în Creatorul ei*. Omul este cel prin care se realizează atât unificarea lumii în interiorul ei, în calitate de fiinţă care există pe ambele planuri, spiritual sau material, cât şi unirea dintre Dumnezeu şi creaţie, prin însuşirea firii omeneşti de către Fiul lui Dumnezeu.[87]

Dacă vorbim de lumi, cum ar fi „lumea spirituală” şi „lumea materială” sau o pluralitate de lumi spirituale sau materiale, ele se află în cadrul aceleiaşi unice lumi create de unicul Dumnezeu. Nu există vreo altă lume, care să-şi aibă provenienţa altundeva, decât în acţiunea creatoare a lui Dumnezeu. Dumnezeu le-a creat pe toate, iar tipurile de făpturi pe care primul capitol al *Facerii* nu le numeşte se subînţeleg în virtutea relaţiei lor obligatorii cu categoriile (mari) amintite: „Deci nu căuta o expunere a tuturor existenţelor, ci prin cele ce ţi s-au arătat, înţelege-le pe cele trecute sub tăcere!”.[88] Lumea creată de Dumnezeu este unică (un univers, un cosmos) în sensul unităţii firii create, dar este diversă dacă ne gândim la împărţirea ei în lume nevăzută (spirituală) şi lume văzută (materială) sau dacă luăm în considerare înnoirea care va avea loc la „sfârşitul lumii”. Lumea în sensul celei pe care o cunoaştem în prezent va fi înnoită la „sfârşitul veacurilor”, dar rămâne unică

---

[86] Cf. Sf. Dionisie Areopagitul, *Epistole*, VII:2, în Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, ed. cit., p. 260: „Unele lucruri mai presus de fire ca acestea s-au petrecut în acelaşi timp, fiind posibile de făcut de Hristos, atoatecauzatorul care face cele mari şi minunate care nu au număr”. *Ibid.*, VIII:1, p. 261. Cf. Prof. Stylianos Papadopulos, *Teologie şi limbaj. Teologie empirică – limbaj convenţional*, în *RT*, trad. Pr. Dr. Ilie Frăcea, anul IX (81), nr. 1, ian-mart., 1999, [pp. 3-35], p. 32.

[87] Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.*, pp. 89-95. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Logosul divin şi unitatea creaţiei, într-o lume secularizată*, în *GB*, nr. 9-12, 2003, pp. 49-54.

[88] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, *PSB* 17, ed. cit., I:VII, p. 79. Pr. Prof. Ion Bria, *Învăţătura ortodoxă despre viaţa viitoare*, în *ORT*, nr. 1, 1984, [pp. 9-28], pp. 11-12.

în sensul relaţiei dintre întreaga creaţie şi Dumnezeu, Creatorul ei, precum şi în sensul omogenităţii pe care i-o dă împărtăşirea ei, ca întreg, de purtarea de grijă a lui Dumnezeu.

Unicitatea şi unitatea lumii are însemnătate antropologică, deoarece astfel nu există făptură, loc sau perioadă de timp care să aibă altă sursă sau alte legi de bază ale fiinţării decât omul. Menirea omului coincide cu menirea lumii, raţiunea omului găseşte punţi de relaţionare cu raţiunile tuturor lucrurilor şi cu Raţiunea supremă, Cuvântul sau Logosul, cum arăta Sf. Maxim Mărturisitorul.[89]

Alt aspect deosebit de important pentru om, pe care îl deducem din însuşi actul creării lumii, este faptul că *lumea nu a apărut la întâmplare*,[90] iar *neamul omenesc nu se află singur în lume*, ci are ca parteneri de *dialog* alte făpturi spirituale, *îngerii*, dar mai cu seamă pe *însuşi Dumnezeu*. Dacă omului îi putem atribui raţiune, îngerii beneficiază de o cunoaştere mult mai înaltă decât cea de care este în stare omul în viaţa sa pământească. Psalmistul ne spune despre aceasta: «Ce este omul că-ţi aminteşti de el? Sau fiul omului, că-l cercetezi pe el? / *Micşoratu-l-ai pe dânsul cu puţin faţă de îngeri*, *cu mărire şi cu cinste l-ai încununat pe el.* / Pusu-l-ai pe dânsul peste lucrul mâinilor Tale, toate le-ai supus sub picioarele lui.» (***Ps.*** 8,4-6 ş.u.). Slava omului este micşorată faţă de a îngerilor, atât prin greutatea pe care o constituie gestionarea relaţiei sufletul cu trupul, ceea ce încetineşte evoluţia spirituală a omului, cât şi datorită stării actuale căzute, dar Dumnezeu preţuieşte făptura omului, pe care a destinat-o înfrăţirii cu îngerii.

Sfinţii mari, deja mântuiţi, s-au alăturat cetelor îngereşti, iar Maica Domnului este mai cinstită decât cele mai înalte fiinţe îngereşti. Dacă lumea ar fi rezultatul autoconstrucţiei materiei, îngerii nu ar putea fi concepuţi ca efecte ale acestui proces. Concepţia despre natură ca independentă de Creator sau negarea expresă a existenţei lui Dumnezeu produc pe plan antropologic, pe de o parte, *însingurarea* în locul dialogului spiritual cu Dumnezeu şi îngerii, iar pe de altă parte, *lipsa de finalitate* a evenimentelor (deci a istoriei) şi a vieţilor omeneşti înseşi. Pentru a compensa însingurarea sa cosmică, omul a conceput existenţa fiinţelor extraterestre – mit care nu trebuie tratat cu superficialitate de către teologie deoarece a ajuns să capteze numeroşi aderenţi, din cele mai diverse categorii sociale. Lipsa de finalitate este uneori acceptată ca atare în ateism (Bacon, Diderot), ca şi consecinţă firească a ruperii legăturii dintre lume şi Dumnezeu. Alteori se încearcă o compensare a acestui minus teleologic de doctrine ale unor

---

[89] Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, I, 7d, pp. 79-81, sq. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Dinamica creaţiei în Biserică*, în *ORT*, anul XXIX, nr. 3-4, 1977, [pp. 281-291], p. 282: „… Prin dinamismul lor, creaturile nu-şi pierd identitatea, ci trec de la o fază la alta în cursul desăvârşirii sau al deteriorării lor. Sfântul Maxim Mărturisitorul numeşte identitatea lor indestructibilă raţiune, în timp ce fazele trecerii în bine sau în rău, moduri (*τρόποι*). Fazele bune ale creaturilor conştiente, adică ale oamenilor le numeşte şi virtuţi”.

[90] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I: II, p. 73. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, vol. 1, Omilia III, IV, pp. 27-28. Prot. George Dragas, *art. cit.*, pp. 1099-1100.

ipotetice şi utopice împliniri ale fiinţei fără Dumnezeu, în mod individualist (supraomul lui Nietzsche) sau socialist (marxismul).[91]

Lumea nu este coeternă cu Dumnezeu, dar este unitară, armonios alcătuită de către Creatorul ei, avându-l pe om ca microcosmos. Omul însumează în fiinţa sa partea spirituală şi cea matereială a lumii, dar este şi mai mult decât un microcosmos, întrucât omul este mai mult decât suma simplă a celor două planuri ale existenţei. Omul este o persoană cu duh de viaţă, a cărui trup însuşi nu este doar un sistem material inteligibil în el însuşi, ci doar în relaţie cu duhul sau sufletul, care îl spiritualizează. Fiinţa omului, ca îmbinare între duh şi trup, este şi ea deplin înţeleasă doar în Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, care arată în Persoana Sa, care uneşte firea dumnezeiască şi cea omenească, faptul că omul este deplin doar în comuniune cu Dumnezeu.[92]

2. *Locul şi responsabilitatea omului în cadrul creaţiei.*

Când a apărut omul ? *Unde* ? *Cum*? *Din ce* este alcătuit ? Evoluţionismul propune că omul a apărut acum aproximativ cinci milioane de ani, probabil în zona continentului actual al Africii,[93] prin transformarea unei maimuţe antropoide, fiind o specie evoluată de animal. Sfânta Scriptură şi Sfinţii Părinţi relatează despre apariţia lui Adam cu câteva mii (probabil circa şase mii) de ani înainte de Naşterea Domnului, în zona actuală a Orientului Apropiat, prin crearea lui specială de către Dumnezeu. Omul este, potrivit Revelaţiei, o fiinţă distinctă de animale datorită naturii sale spiritual-corporale, în care duhul este o dimensiune a existenţei distinctă de cea a materiei.

Dincolo de disputa legată de momentul apariţiei omului între creaţionism şi evoluţionism, un aspect deosebit de important pentru credinţă este crearea omului în ziua a şasea a săptămânii creaţiei. Aşadar, timpul apariţiei omului este legat de

---

[91] Nicolai Berdiaev, *Sensul creaţiei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 65 sq. Id., *Împarăţia spiritului şi împărăţia cezarului*, ed. cit., pp. 19-20. Cf. Denis Buican, *Revoluţia evoluţiei. Evoluţia evoluţionismului*, trad. Ecaterina Stamatin [PUF, 1989], Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1994, p. 56. Robert Deliège, *O istorie a antropologiei*, trad. Ioan T. Biţa, Ed. Cartier, Bucureşti, 2006, pp. 271-308.

[92] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. I, pp. 14, 238-241, 273-274. Id., *Starea primordială a omului în cele trei confesiuni*, *ORT*, anul VIII, nr. 3, 1956, pp. 323-357. Id., *Antropologia ortodoxă. Comentarii asupra stării primordiale a omului*, în „Anuarul XVI al Academiei teologice "Andreiane"", Sibiu, 1940, pp. 5-21. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I:VII, II:II, pp. 78, 86. Sf. Simeon Noul Teolog, *Ţelul vieţii creştine*, trad. Arhim. Paulin Lecca, Ed. Anastasia, 1996, p. 12.

[93] Leonardo Sequeiros, *Raíces de la humanidad. ¿Evolución o creación?*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1992, pp. 10-12. Th. Riga, Gh. Călin, *De la materie la om*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1977, p. 228. V.E. Lariciov, *În căutarea strămoşilor lui Adam*, Ed. Politică, Bucureşti, 1986, pp. 55, 58-59, 60 sq. Joseph Kälin, *Die ältesten Menschenreste und ihre sammesgeschichtliche Deutung*, în *Historia mundi*, vol. I, *Führe Menschheit*, Francke Verlag, Bern, 1952, pp. 33-98.

trei probleme fundamentale: a lumii din *săptămâna creaţiei* (*succesiunea creaţiei*), a *raiului* şi a *apariţiei ultime a omului* în succesiunea tipurilor creaturale (făpturilor), cu logica sa antropocentric-teocentrică (*hristocentrică*) în cadrul *organizării creaţiei*.

Creaţia este organizată *teocentric* şi *antropocentric*, fiind o reflectare, de natură diferită, a Creatorului ei. Întrucât orice faur îşi lasă amprenta personală în opera sa, creaţia Îl oglindeşte pe Dumnezeu, fiecare făptură absorbind pe măsura locului său ierarhic energiile necreate pe care Dumnezeu le revarsă în ea veşnic şi nemărgint. Omul a fost făcut ultimulde către Dumnezeu pentru că este coroana creaţiei Sale. Psalmistul ne dă mărturie despre loculomului în planul creaţiei: «Când privesc cerurile, lucrul mâinilor Tale, luna şi stelele pe care Tu le-ai întemeiat, îmi zic:/ Ce este omul că-ţi aminteşti de el? Sau fiul omului, că-l cercetezi pe el?/ Micşoratu-l-ai pe dânsul cu puţin faţă de îngeri, cu mărire şi cu cinste l-ai încununat pe el./ Pusu-l-ai pe dânsul peste lucrul mâinilor Tale, toate le-ai supus sub picioarele lui.» (***Ps.*** 8,3-6). Întrucât omul este făptura raţională înzestrată atât cu duh cât şi cu trup, îmbinând planul spiritual cu cel material al creaţiei, întreaga natură creată îşi găseşte împlinirea în om. De aceea persoanele umane sunt gândite de către Dumnezeu cu un plan special în creaţie: acela de a înălţa creaţia, subsumată naturii lor, la comuniunea desăvârşită cu Dumnezeu. Din acest motiv, pentru că Dumnezeu îl cooptează pe om operei Sale de spiritualizare a lumii, orientarea teocentrică a lumii capătă şi un caracter antropocentric: lumea este orientată spre om întrucât este orientată spre Dumnezeu, iar omul este chipul lui Dumnezeu aflat în lume şi ultimul nivel al lumii văzute, care deţine şi spiritualitate proprie, ceea ce îi permite să se unească cu Dumnezeu şi astfel să unească lumea cu El.[94]

După ce l-a creat pe om, Dumnezeu a încetat să mai aducă la existenţă un tip nou de făptură.[95] Dacă din punct de vedere biologic s-ar putea concepe specii diferite care să aibă trup material şi în acelaşi timp să fie înzestrate cu raţiune, iar numai una dintre acestea ar aparţine speciei *Homo sapiens*, din punct de vedere teologic, toate speciile biologice imaginabile care sunt înzestrate cu raţiune şi au suflet capabil de mântuire ar trebui să aparţină aceluiaşi unic tip al fiinţei umane, întrucât teologia nu defineşte omul după numărul cromozomilor sau caracteristicile informaţiei genetice în general, ci prin faptul că deţine trup şi suflet, indiferent ce caracteristici genetice sau fiziologice ar avea tupul său. Această aserţiune este cu totul ipotetică, menită doar a arăta diferenţa dintre conceptul biologic şi cel teologic

---

94 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. I, pp. 14, 238-241. Walther Eichrodt, *Man in the Old Testament*, Studies in Biblical Theology 4, trans. K. & R. Gregor Smith, Henry Regnery, Chicago, 1951, pp. 8 sqq. Cf. Eric Charles Rust, *Nature and man in Biblical thought*, Lutterworth Press, London, 1953, pp. 69 sq. Pr. Ioan Chirilă, PhD, *Elemente de antropologie biblică: persoană / subiect, sine şi suflet*, Studia Universitatis Babes-Bolyai - Orthodox Theology No 1, 2009, [pp. 49-64], pp. 11-13.

95 Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia X, VII, pp. 110, 112. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, cap. XVI, p. 51 (*PG* 44, 185 B). Vasile, episcopul Oradei (coord.), *op. cit.*, p. 13. *Învăţătura de credinţă ortodoxă*, ed. cit., p. 69.

de *om*. Aserţiunea era ipotetică deoarece singura specie despre care se ştie sigur că deţine această caracteristică, de a poseda raţiune, deci suflet raţional este *Homo sapiens*, dar judecata pentru încadrarea teologică în tipul uman de fiinţă rămâne valabilă dacă o extindem la exemplarele fosile incluse de către ştiinţă în genul *Homo* sau altele.

Dată fiind definiţia teologică a omului ca trup şi suflet, acest loc era singurul care lipsea în ierarhia creaţiei după crearea animalelor: îngerii, fiind duhuri fără trup material, umplu lumea spirituală, dar nu aparţin celei materiale; iar pe de altă parte mineralele, plantele şi animalele umplu lumea materială, dar nu au parte de spiritualitate proprie. Animalele, ultimele din serie, sunt trupuri fără de raţiune proprie, fără duh propriu, care se călăuzesc de raţiunea pe care a pus-o Dumnezeu în ele, dar care nu le este proprie, şi anume, ca raţiune funcţională, instinctul – care nu le permite libertatea gândirii şi alegerii raţionale. În momentul în care Dumnezeu l-a creat pe om, a fost împlinit un gol, creaţia ajungând la desăvârşirea ierarhiei sale, întrucât omul îmbină trăsăturile spirituale ale îngerilor cu cele materiale ale animalelor. De pe această poziţie omul a fost chemat de Dumnezeu să Îl slujească: progresul spiritual al omului, respectiv al comunităţii umane, însemnând înduhovnicirea sa dar şi atragerea lumii întregi spre spiritualizare. Dacă după crearea omului ar fi apărut noi tipuri de fiinţe lipsite de raţiune proprie, dar cu corp material capabil de autoreproducere, acestea ar fi intrat în categoria plantelor sau, dacă posedă instincte dezvoltate, a animalelor, dar nu ar fi produs o categorie nouă. La fel, dacă ar fi apărut noi îngeri sau noi tipuri de îngeri, aceştia ar fi continuat să se înscrie în categoria generică a îngerilor, adică fiinţe spirituale netrupeşti, deci nu ar crea mari categorii ontice noi. Ultimul care a creat prin apariţia sa o categorie ontică nouă în cadrul creaţiei a fost omul, fiinţa spiritual-corporală. De aceea, dacă până la apariţia omului în organizarea creaţiei a dominat principiul diferenţierii, odată cu omul domină în creaţie principiul unificării: omul uneşte spiritul cu trupul în natura sa, iar mai târziu, Iisus Hristos va unifica natura creată cu cea necreată, Persoana Sa reprezentând *singura punte* între creat şi necreat şi de aceea *singura Cale* spre Dumnezeu.[96]

Omul este aşezat în rai, unde se bucură atât de armonia cu natura, cât şi de o relaţie specială cu Dumnezeu, stare pe care însă o abandonează prin păcatul originar (***Fac.*** 2,4 - 3,24). *Omul este creat ultimul de către Dumnezeu*, în ziua a şasea, din ţărâna pământului (***Fac.*** 1,26; 2,7), Creatorul suflând «în faţa lui suflare de viaţă» (***Fac***. 2,7). Toate aceste elemente, pe care ni le dă Scriptura spre cunoaştere despre facerea omului, au importanţa lor specifică. Sfinţii Părinţi comentează

---

[96] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. I, pp. 238-241, 258-261. Id., *Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat şi înviat ca om, reunificatorul creaţiei în El pentru veci*, în *MO*, XXXIX, nr. 4, iul.-aug., 1987, pp. 7-11. Pr. Prof. Dr. Ioan Gh. Coman, *Elementele de antropologie în opera Sfântului Iustin Martirul şi Filozoful*, în *ORT*, anul XX, nr. 3, 1968, pp. 378-394. Nikolai Berdiaev, *Sensul istoriei*, trad. Radu Păpăruţă, Ed. Polirom Iaşi, 1996, pp. 105-106. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea III, cap. XI, p. 113.

adesea în legătură cu momentul creării omului, că poziţia sa ultimă în ordinea creaţiei nu provine din vreo inferioritate a sa, ci dimpotrivă, Dumnezeu creează mai întâi palatul (lumea), iar apoi îl aduce la fiinţă pe împărat (omul). Omul este creat ultimul din purtarea de grijă a lui Dumnezeu (***Fac***. 1,26), întrucât este o fiinţă specială care poartă pecetea dumnezeirii, raţiunea, şi care este capabilă să se asemene Creatorului prin bunătate.[97]

Revelaţia îl aşează pe om în prim-planul creaţiei, dar în legătură şi în dependenţă faţă de Dumnezeu. Această concepţie este un *antropocentrism hristocentric* teologic. Orice altă poziţie se situează în afara Revelaţiei, pentru că trebuie să cinstim făpturile cu cinstea dată lor de către Dumnezeu: atât minimalizarea cinstirii date fiinţei umane în sânul creaţiei, cât şi hipertrofierea rolului omului sau a omenirii care s-ar concepe (complet) independentă de Dumnezeu, sunt extreme incapabile să ofere o finalitate suficientă, date fiind limitele de spaţiu, timp şi spiritualitate, ale firii umane şi a naturii create în general. Fără explicaţiile Revelaţiei este anevoioasă sau chiar imposibilă justificarea poziţiei centrale a omului în creaţie (în lume). S-ar renunţa la un sistem de gândire foarte închegat, care motivează întreaga viaţă omenească şi socială. Viaţa ar rămâne fără teleologie, deşi constituţia omului o cere. Dar, conform Revelaţiei, Dumnezeu l-a făcut pe om în urma celorlalte făpturi, ca stăpân al lor şi reprezentant al creaţiei înaintea Sa, iar rolul omului era prestabilit de către Dumnezeu atunci când a creat lumea.[98]

Omul este centrul de întâlnire al spiritului cu materia, dar măreţia lui nu decurge doar din această alcătuire însăşi, nici din raţiunea lui în sine, ci prin rolul pe care i-l acordă Dumnezeu în ierarhia creaţiei de a fi conducător spiritual în relaţie cu Dumnezeu al firii lipsite de raţiune proprie şi de capacitatea comunicării prin limbaj raţional. Astfel, omul devine pe deplin vrednic de cinste dacă îşi împlineşte acest destin dat lui de către Dumnezeu de a se înălţa spiritual.

Sfinţii Grigorie de Nyssa, Dionisie Areopagitul şi alţi autori ulteriori preiau, într-un sistem de gândire creştin şi în conformitate cu Sfânta Scriptură, clasificarea platonician-aristotelică a existenţelor: existenţa nevie, viaţa vegetativă, viaţa simţitoare şi apoi viaţa raţională umană. Exceptând unele „eco"-filosofii extreme – cu tendinţa ori de a personifica natura lipsită de raţiune, ori de a dezumaniza omul (aici se înscriu şi unele tipuri de reducţionism radical) – ştiinţa modernă recunoaşte existenţa unei astfel de ierarhii în cadrul lumii observabile pe care o studiază. Un asemenea tip de ierarhizare a existenţelor este şi greu de evitat, deoarece se înscrie în stereotipurile cognitive universale.[99]

---

[97] Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia VI, V, p. 65: „că nu pentru altcineva a adus pe toate acestea pe lume, ci numai pentru om, pe care avea să-l pună, nu după multă vreme, împărat şi domn peste toate cele create de El". *Ibid.*, Omilia VIII, II, p. 82. Aceeaşi imagine: Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, cap. II-III, pp. 20-21. *OAB*, pp. 2-5.

[98] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. cit., vol. I, pp. 238-241. Cf. K. Galling, *op. cit.*, p. 12.

[99] Abraham Monk, *op. cit.*, pp. 7-15. Franz Boas, *op. cit.*, pp. 19-33, 49-65, 144 sq.

Omul are şi o capacitate naturală de a distinge treptele unei ierarhii a existenţelor şi de a se plasa pe el însuşi ca fiinţă în cadrul acestei ierarhii. Există diferenţe în stabilirea unor asemenea ierarhii ale existenţelor care apar între culturi, mai accentuate între societatea globală modernă şi societăţile care păstrează o cultură eminamente mitică (i.e., distincţia între membrii umani şi cei de alt tip ai comunităţii are însă o valoare epistemică mai mare în societăţile moderne faţă de cele mitice). Totuşi, o ierarhie a conceptelor paralelă sau relaţionată cu cea ontică există şi în aceste din urmă societăţi, deşi intervin adesea alte criterii de constituire a ei. Datorită, însă, *similitudinii* funcţionării gândirii umane în general, ca aparţinătoare unei naturi umane comune, există întotdeauna corespondenţe şi modalităţi de compatibilizare între ierarhiile conceptuale ale diferitelor culturi, în concordanţă cu ierarhia ontică reală rezultată din actul creaţiei dumnezeieşti.[100]

Se poate vorbi de *diferenţele* culturale care se acumulează în fiecare dintre noi încă de timpuriu, pe parcursul personalizării şi continuând să absorbim „concentric" şi tot mai puţin profund, date şi structuri culturale. Există, însă, în opinia mai multor cercetători moderni, şi *structuri cognitive universale*. Cu greu s-ar putea imagina vreo cultură în care să nu se realizeze *nicio* distincţie între viaţa de tip animal şi cea de de tip vegetal. Dacă e posibil ca unele limbi sau culturi să nu distingă *nominal* planta de animal, pare imposibil de crezut că membrii unei astfel de culturi ar fi *incapabili* să distingă *conceptual* planta de animal sau planta (fiinţele vii în general) de un obiect neviu. Omul se naşte cu o astfel de capacitate de a face distincţie în percepţia lumii înconjurătoare prin intermediul ierarhiei conceptuale, precum se naşte şi cu capacitatea corespondentă de a comunica prin limbaj. Aceste capacităţi corespund unor necesităţi ale naturii omeneşti, ca natură raţională creată şi obligată a percepe şi a comunica prin intermediul trupului.[101]

Revelaţia vine în întâmpinarea necesităţii raţiunii omului de a înţelege ierarhia existenţelor şi locul pe care îl deţine el în cadrul acesteia. Revelaţia călăuzeşte raţiunea în a distinge mai întâi între Dumnezeu, Cel necreat, şi lumea creată de către El, afirmânnd transcendenţa Creatorului faţă de creatură, urmând apoi distincţiile realizate în interiorul creaţiei, între făpturile raţionale, cum sunt îngerii şi oamenii, şi cele neraţionale, între fiinţele vii cu viaţă biologică şi cele nevii, respectiv în cadrul făpturilor cu viaţă biologică între organismele de tip animal şi cele de tip vegetal.

Prima distincţie ontologică se află, evident, între *necreat* şi *creat*. În filosofie această distincţie generează două mari domenii: „metafizica", respectiv „fizica". Cea din urmă nu are sensul ştiinţei moderne a fizicii, ci reprezintă o decodificare filosofică a lumii vizibile, sensibile sau observabile prin simţuri. Termenul vine de

---

[100] Jesús Azcona, *op. cit.*, vol. 2, pp. 57-66. Georges Balândrier, *op. cit.*, pp. 234-267. Steven Pinker, *El instinto del lenguaje. Cómo crea el lenguaje la mente*, trad. José Manuel Igoa Gonzáles, Alianza Editorial, 2001, pp. 18 sq. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, I, 7d, pp. 79-81.

[101] Cf. Franz Boas, *op. cit.*, pp. 19-33, 49-65, 144 ş.a. Eric H. Lenneberg, *op. cit.*, pp. 282-288. Steven Pinker, *op. cit.*, pp. 287-324. Cf. Jean Copans, *Introducere în etnologie şi antropologie*, trad. Elisabeta Stănciulescu şi Elisabeta Ciobănaşu, Ed. Polirom, Iaşi, 1999, pp. 73 sq.

la *φύσις* = producere, formare; natură; forţă capacitate creatoare...; *φύω* = a da un imbold (impuls), a impulsiona; a face să se nască; a creşte; a produce etc.[102] De aici numele de „fizicieni" a filosofilor „materialişti" ai Greciei antice, precum Thales. „Fizica" lui Thales corespunde cu fiosofia secundă la Aristotel, dar „fizicienii" nici nu sunt numiţi filosofi în adevăratul înţeles al cuvântului, ci doar cei ce se ocupă cu filosofia primă sau metafizica, şi mai ales „iubitorii de înţelepciune" care căutau elevarea spirituală prin cunoaşterea transcendentului şi raporturilor sale cu lumea, erudiţa nefiind de ajuns pentru a fi numit cineva filosof.[103]

Singularitatea iniţială a universului, dedusă de astrofizică, deşi este, într-un anumit sens, un «vid» fizic, continuă să fie un «tip de realitate», chiar dacă la limita extremă a ceea ce se poate considera realitate existentă. E un tip de «nimic» care continuă să «existe» într-o anumită manieră, întrucât continuă să aibă cel puţin o anumită «legătură» cu noţiunile de *tim*p şi *spaţiu*, ca un fel de „interfaţă" între «nimic» şi «ceva», dar care, — întrucât nimicul, fiind o non-existenţă, nu poate participa cu «ceva» la existenţă — aparţine la limită realităţii existente. Este ultimul «avanpost» al realităţii înspre nimic. O interfaţă a lumii spre nimic, dar totuşi aparţinătoare lumii, o limită privită dinspre noi spre nimic. Această *singularitate* iniţială are unele caracteristici anume: este unitatea minimă de spaţiu-timp, „punctul" fizic ($1{,}6\cdot10^{-35}$ m, lungimea Planck).[104]

După *distincţia* primă, dintre Dumnezeu şi creaţie, urmează distincţia care se realizează *între «existenţă» ca atare şi «neexistenţă»*. Despre această distincţie Revelaţia ne spune că Dumnezeu a făcut lumea «din nimic» (***Evr.*** 11,3). Teoria clasică a astrofizicii, respectiv a Big-Bang-ului, presupune şi ea *un fel de* început al lumii din «nimic». Acest «nimic» *fizic* este însă deosebit de conceptul teologic similar, care este mult mai radical. Dacă astrofizica ne propune *o singularitate* iniţială, teologia vorbeşte de *nimic* în termeni absoluţi: minunea creării lumii de către Dumnezeu este, în teologia creştină, *totală*. Nu există *nimic* (*μηδέν*) ceea ce s-ar putea opune existenţei veşnice sau fiinţei dumnezeieşti (*ϑεῖα ουσία*). Acest nimic nu înseamnă «ceva», ci absenţa oricărei existenţe. În veşnicia pură există doar Dumnezeu, «Cel ce este», *ὁ ὢν*, יהוה (***Ieş.*** 3,14).[105]

---

[102] Cf. Anatole Bailly, *Le Grand Bailly, Dictionnaire Grec-Français*, rédigé par E. Egger, Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Ed. Hachette, Paris, 2000.

[103] Diogenes Laertios, *op. cit.*, Cartea I, Introducere, p. 68, n. p. 352. Cf. *ibid.*, IX, III, p. 291 (şi nota p. 524). Gheorghe Vlăduţescu, *O istorie a ideilor filosofice*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1990, pp. 21-24: Plutarh, *Vieţi paralele*, vol. IV, ed. N.A. Barbu, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1969, p. 45.

[104] Martin Rees, *Doar şase numere*, trad Irinel Caprini, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2000, pp. 20 sqq. Cf. Toma Gherasimescu, *Creaţia universului din punct de vedere filozofic, ştiinţific şi biblic*, ed. cit., vol. I, partea II, pp. 49-52. Jacques Merleau Ponty, *Cosmologia secolului XX*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978, pp. 328-329. Cf. Werner Heisenberg, *op. cit.*, pp. 13-36, 127-140.

[105] S. Cyrilli Alexandrini, *Commentarii in Joannem*, Clarendon Press, Oxford, 1872, republicat «Culture et Civilisation», 3 vol., P.E. Pusey, Brussels, 1965, vol. 1, pp. 56, 175, 330, 448, vol. 2, pp. 330, 363, 455, 468, 485, 537. Pr. Lect. Dr. Constantin Preda, *Inspiraţia Septuagintei din*

Eliminarea lucrarării creatoare a lui Dumnezeu din relaţia dintre existenţă şi nimic pe care o operează ateismul compromite singura finalitate satisfăcătoare a omului, anume veşnicia fericită. Aceeaşi tentativă reducţionistă de a explica lumea eşuează în a conferi altruismului baze suficiente în lupta cu egoismul (iubirea de sine, în sens rău, sau iubirea pătimaşă de sine), întrucât nu reuşeşte să ofere omului o împletire a motivaţiei autodesăvârşirii cu motivaţia depăşirii egoismului şi cu motivaţia iubirii de aproapele. Raportarea omului la veşnicia pe care i-o oferă Dumnezeu satisface în schimb deplin nevoia de teleologie şi axiologie în acelaşi timp.

Omul este creat, deci împărtăşeşte cu toată făptura dependenţa de Dumnezeu, la toate nivelurile: ca existenţă simplă, ca individ viu şi integrat senzorial în lumea sensibilă (vizibilă), respectiv ca fiinţă gânditoare.

Distincţia între neviu şi viu interesează în cadrul acestui punct doar din perspectiva locului omului în cadrul ierarhiei ontice şi a relaţionărilor sale de pe această poziţie, iar nu pentru a discuta mai în detaliu problema evoluţionismului, spre exemplu (v. Partea a II-a). Teologia creştină preia din Sfânta Scriptură *două* planuri ale vieţii: viaţa sufletească şi cea trupească. Biologia studiază doar *unul* dintre aceste planuri, viaţa trupească. Ştiinţa fenomenelor observabile nu îşi poate înscrie în propria agendă problema lui Dumnezeu, iar în mod analog, este un abuz reducerea sufletului la biologie doar pentru că instrumentele acesteia nu îi permit presupunerea sufletului ca entitate spirituală distinctă faţă de materia structurată a corpului.

În *Simbolul credinţei* mărturisim despre Sfântul Duh că este „Domnul de viaţă Făcătorul”,[106] afirmaţie care îşi găseşte susţinere în Sfânta Scriptură în numeroase texte. *Cartea Facerii* se referă la Duhul lui Dumnezeu în contextul pregătirii pământului pentru o organizare superioară, iar în final pentru a susţine viaţa (***Fac.*** 1,2). Sfântului Duh îşi retrage sprijinul de la oameni în ***Fac.*** 6,3, atunci când ei trăiesc preocupaţi numai de viaţa biologică, fără să îi intereseze viaţa duhovnicească. Ei acţionau dimpotrivă, supunâdu-şi sufletele poftelor trupeşti, împotriva ordinii naturale conform căreia au fost creaţi, rânduială dată de Dumnezeu în care sufletul trebuie să înfrâneze trupul şi să călăuzească întreaga fiinţă spre comuniunea cu Dumnezeu.

Retragerea sprijinului Sfântului Duh are consecinţe asupra vieţii, inclusiv a celei biologice, deoarece Scriptura continuă astfel: «zilele lor să mai fie o sută douăzeci de ani», afirmaţie care se poate referi fie la anii până la potop, cum arată Sfântul Ioan Gură de Aur, fie la scurtarea vieţii oamenilor după potop sau, mai

---

perspectivă hermeneutică, în *ST*, seria a III-a, anul al II-lea, nr. 2, aprilie-iunie, Bucureşti, 2006, [pp. 37-59], pp. 53-54: *Septuaginta* accentuează aspectul ontologic, în sensul ontologiei filosofice greceşti, a lui *'ehyeh 'aşer 'ehyeh*, care poate avea şi înţelesul prezenţei, purtării de grijă a lui Dumnezeu. Cf. Victor Stanciu, *Minunile sunt lucrurile Tale!*, Tipografia Eparhiei, Cluj, 1930, p. 20; Melissos, în *Presocraticii. Fragmentele eleaţilor*, ed. cit, p. 205 – greutatea ştiinţei din toate timpurile de a se pronunţa asupra începutului şi a limitelor lumii.

[106] V. Loichiţa, *art. cit.*, p. 30. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, XXII:IV, p. 269. *Ibid.*, I:I, p. 22.

degrabă, conţine ambele sensuri. Afirmaţia din Iov (***Iov*** 33,4) face o corelaţie clară între acţiunea creatoare a Sfântului Duh şi viaţa integrală, duhovniccească şi trupească a omului, ca un ecou al textului din ***Fac.*** 2,7. În *Evanghelia după Ioan*, Iisus accentuează importanţa covârşitoare a vieţii duhovniceşti faţă de cea trupească (***In.*** 6,63). Sufletul omului trebuie să se orienteze spre ascultarea de Duhul dătător de viaţă, iar nu spre ascultarea pătimaşă de de trup, deoarece prin harul Sfântului Duh omul intră în comuniune veşnică cu Dumnezeu, pe când satisfacerea nevoilor trupului poate avea folos doar în viaţa aceasta limitată în timp. De aceea, excesele pătimaşe în ascultarea de trup sunt deşertăciuni. Prin ascultarea de cuvintele lui Iisus Hristos omul intră înlegătură cu harul Sfântului Duh, care îi oferă viaţa veşnică, iar urmarea unei căi pătimaşe alterează fiinţa omului.

Sfântul Duh ca „Făcător de Viaţă" este cel care creează, dăruieşte şi susţine viaţa integrală, fiind nu numai izvorul vieţii duhovniceşti, ci şi a celei trupeşti, respectiv biologice. Atunci când în *Simbolul credinţei* (art. 8) se afirmă despre Sfântul Duh că este „Făcătorul de Viaţă", nu se poate separa calitatea Lui de izvor al vieţii duhovniceşti de calitatea aceluiaşi Duh Sfânt de izvor al vieţii biologice. Ar fi o perspectivă cu totul inconsecventă aceea care ar propune un Dumnezeu care nu are nicio legătură cu apariţia vieţii biologice, şi nici a omului ca fiinţă vie, ca organism biologic, dar ar juca un vag rol totalizator al vieţii spirituale. Dacă ne referim la Dumnezeu, trebuie acceptate toate consecinţele credinţei în El, iar, între acestea, convingerea că El a creat toate fiinţele vii, însclusiv omul, pentru că altfel nu ar mai fi vorba despre Dumnezeu, ci de o idee greşită despre Dumnezeu, care propune o Divinitate neglijabilă raţionamentului pentru că nu ar explica nimic, ci ar apărea poate doar dintr-o nevoie subconştientă de a justifica viaţa spirituală.[107]

Dumnezeu este afirmat în Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie drept Creatorul tuturor fiinţelor vii, inclusiv al omului, atât în privinţa trupului cât şi a sufletului. Astfel înţeles rolul lui Dumnezeu ca şi Creator, discuţia despre evoluţionism în teologie ar apărea ca futilă. Dar tocmai pentru că puterea creatoare a lui Dumnezeu nu este suficient înţeleasă şi nici asumată până la capăt chiar de către unii creştini, din păcate discuţia despre evoluţionism rămâne în actualitate atât în plan ideologic cât şi în plan teologic.

În cadrul vieţii făpturilor create, înţeleasă însă în integralitatea ei în contextul teologiei creştine, apar câteva niveluri sau diferenţieri deosebit de importante, precum: distincţia dintre *viaţa vegetativă şi cea senzitivă, dintre plante şi animale, respectiv între activitatea şi pasivitatea diferitelor facultăţi ale fiinţelor vii*; distincţia dintre *viaţa senzitivă şi cea intelectivă*; distincţia dintre *viaţa biologică şi cea spirituală*. Biologia modernă, deşi nu poate intra pe terenul vieţii spirituale, distinge şi ea numeroase trepte de organizare a materiei vii, care corespund diferitelor funcţii fiziologice şi adaptative.[108] Astfel, o algă unicelulară organi-

---

[107] Vasile, episcopul Oradei (coord.), *op. cit.* , p. 26.

[108] Clive Anthony Stace, *Plant Taxonomy and Biosystematics*, Cambridge University Press, 1991, pp. 17-64: istoria taxonomiei. Roy Albert Crowson, *Classification And Biology*, Aldine

zată în colonii are un sistem de cooperare între indivizi superior faţă de algele unicelulare necoloniale, iar o algă pluricelulară deţine indivizi mai complex organizaţi decât tipurile descrise anterior; amfibiile, spre desosebire de peşti, respiră aerul atmosferic, având un sistem respirator-energetic mai performant din acest punct de vedere. Dar din punctul de vedre al teologiei nu orice organizare funcţională biologică în plus are suficientă semnificaţie, ci au relevanţă mai degrabă distincţiile între diferite niveluri de participare la viaţa spirituală, distincţii observabile şi definibile în funcţie de adaptarea biologicului la raţiune şi comunicare raţională.

Pe o treaptă inferioară din punctul de vedere al raţionalităţii se află vieţuitoarele care nu au deloc sistem nervos faţă de cele care au, primele având o capacitate de integrare în mediu şi percepere a mediului mult redusă. De aceea despre organismele inferioare se poate spune că au mai mult „viaţă” decât „sensibilitate”, faţă de cele cu sistem nervos. Orice vieţuitoare are sensibilitate, inclusiv cele uniclulare. Dar organismele fără sistem nervos nu dispun de o sensibilitate superior integrată. Şi aici se mai poate sesiza o distincţie, plasând pe o treaptă superioară organismele cu organe specializate ale unei sensibilităţi superioare, adică sistem nervos central, encefal cu arii senzitive, motorii şi asociative, respectiv organe de simţ bine dezvoltate.[109]

Pentru biologia modernă apare fascinantă dihotomia dintre organismele fotosintetizatoare şi cele care nu fotosintetizează, deşi taxonomia modernă include între primele nu doar regnul plantelor (Plantae), ci şi alte regnuri (bacterii, alge), precum şi în rândul celor nefotosintetizatoare nu intră doar specii din regnul modern Animalia, ci şi din alte regnuri (protozoare). Fotosinteza şi respiraţia sunt esenţiale pentru viaţa biologică, dar din punct de vedere teologic şi filosofic, în antichitate, pe lângă necunoaşterea fotosintezei, era şi o altă mentalitate, care considera că problemele de fiziologie furnizează criterii secundare faţă de cele referitoare la participarea la raţiune – spiritualitate a diferitelor tipuri de vieţuitoare. De aceea, când un gânditor antic (filosofii greci, Moise, Sfinţii Părinţi) spunea „animal” se referea la un organism dotat cu organe de simţ (care îl şi aseamănă cu omul) şi având instincte (însuşi termenul animal provine din lat. *anima* / *animatus* – suflet / însufleţit, cu impulsuri instinctuale de viaţă în el). Organismele care nu posedau aceste calităţi erau întotdeauna considerate aparte, dotate mai degrabă cu viaţă vegetativă, deşi distinctă de cea a plantelor, datorită mobilităţii mai mari.[110]

În cadrul „animalelor” propriu-zise ale gândirii antice (cu organe de simţ şi instincte) se află „fiarele” (inclusiv mamifere) de pe pământ, târâtoarele, păsările, peştii. Dar *Facerea* scrie despre „târâtoare”, unde se pot include reptilele, amfibienii, dar şi nevertebrate repente, sau despre „zburătoare”, care calitate aparţine nu

---

Transaction, New Brunswick, NJ, USA, 2006, pp. 17-26. pp. 27-37: specia biologică, definită după criterii evoluţioniste.

[109] Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Ierarhia Cerească*, în *Opere complete*, ed. cit., V-VI, pp. 158-162. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, VIII: I, pp. 157-158.

[110] Cf. Victor Albrecht von Haller, *Elementa physiologiae corporis humani* (1763), Sumptibus M. M. Bousquet et Sociorum, Lausannae, 1708-1777, pp. 551 sqq.

numai păsărilor, ci şi unor mamifere (lilieci - Chiroptera), reptile zburătoare fosile (pterodactili), dar şi insecte. Ultimele, deşi nevertebrate, se includ la „animale zburătoare” în sens antic, deoarece au organe de simţ şi facultatea zborului. Sfântul Vasile cel Mare observă că un animal, mamifer (el dă exemplul câinelui), nu are raţiune autonomă, ca şi omul, dar nici nu poate fi exclus de la o „anumită” participare la viaţa raţională, datorită sensibilităţii lui şi a instinctelor sale. Acestea îl ajută să perceapă stimulii şi să reacţioneze afectiv-instinctual la lumea din jur, uneori surprinzător de „raţional”, putând da impresia că gândeşte. Animalele nu au, însă, gândire de tip uman, nu posedă un duh nemuritor şi raţional autonom, care să integreze informaţiile şi răspunsurile prin cuvânt sau faptă într-un mod abstract, deci *gândit*. Omul este singura făptură din lumea văzută – deci care posedă trup material, sensibil – capabil să gândească şi să vorbească. Omul are duh raţional. Sufletul omului nu este doar «suflare de viaţă» (***Fac***. 2,7) în sens animal sau biologic, ci viaţa omului poartă în plus calitatea de chip al lui Dumnezeu (***Fac***. 1,26). Sufletul omului, pecetluit cu chipul lui Dumnezeu, indică facultăţile sale raţionale, conştiinţa de sine şi conştientizarea raţională a relaţiile sale ca persoană cu Dumnezeu, cu celelalte persoane raţionale create şi cu lumea neraţională (fără gândire proprie) cu toate treptele sale. Omul este fiinţa conştientă căreia Dumnezeu i-a lăsat în grijă făptura materială. De aceea, ceea ce alege omul pentru sine se răsfrânge asupra făpturii lipsite de raţiune proprie. Alegerea rea a primilor oameni a atras după sine efecte grave şi asupra creaţiei materiale, iar alegerea bună a celor care se mântuiesc atrage după sine şi înscriereape această cale a naturii materiale.[111]

Viaţa animalului este concentrată în sângele său (***Fac***. 9,4-5; ***Lev***. 17,11), adică în metabolismul său biologic. Participarea animalelor superioare la raţiune sau spiritualitate rămâne circumscrisă sferei instinctual-afective. Creierul şi sistemul nervos al omului sunt adaptate nu doar instinctelor, ci şi ca o interfaţă pentru gândirea şi limbaj – capacităţi spirituale date de Dumnezeu omului ca persoană unică şi distinctă faţă de alte persoane sau făpturi. De aceea, Sfinţii Părinţi văd creaţia împlinindu-se în om, iar „raţiunea” animală ca incompletă şi având nevoie de călăuzirea celei omeneşti, aşa cum sugerează şi ***Fac***. 1,26 referitor la stăpânirea omului asupra creaturilor vii inferioare lui. Sfera instinctual-afectivă căreia îi aparţine „raţiunea” incompletă a animalelor superioare, dotate cu organe de simţ şi sistem nervos central corespunde „poftei şi mâniei” necălăuzite de raţiunea autonomă (în sensul detaşării de instincte), funcţionând fără conştiinţă proprie şi stăpânite de necesităţile biologice.[112]

---

[111] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, VII: I, pp. 147-148. *Ibid.*, VIII: II, IX: III-IV, pp. 158-159, 172-175. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia XII, IV-V, pp. 132-133. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, I, 7d, pp. 79-81. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea II, cap. II, pp. 70-74. Luís Maria Armendáriz, *op. cit.*, pp. 161-196.

[112] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, VIII: II, pp. 158-159. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea III, cap. II,VI, XII, pp. 98, 105, 115. *Ibid.*, Cartea II, cap. XII, p. 70-74. Lars Thunberg, *op. cit.*, pp.

La Sfinţii Părinţi apare fecvent compararea raţiunii omeneşti cu comportamentul animal, considerându-se că omul devine mai rău decât animalul prin păcat. Animalul îşi orientează impulsurile (poftă - mânie) potrivit firii, adică potrivit necesităţilor naturale, biologice: se supune din instinct firii pe care i-a dat-o Creatorul (cf. ***Is***. 1,3).[113] Viaţa omului nu se reduce la sângele său sau, altfel spus, la instinctele biologice care îi asigură supravieţuirea în lumea actuală, vizibilă, ci omul aspiră la veşnicie, având şi necesităţi spirituale. De aceea, dacă îşi utilizează libertatea împotriva firii, prin păcat, el se coboară sub comportamentul animal. Sufletul este menit să domine asupra trupului. Prin exercitarea acestei stăpâniri de sine, omul învaţă să stăpânească şi lumea pentru a o conduce spre Creatorul ei.

3. *Dihotomia fiinţei umane. Trupul şi sufletul.*

Alcătuirea omului de către Dumnezeu din suflet şi trup îi oferă perspectiva existenţei pe două planuri, orizontul lumii spirituale fiindu-i deschis, ca şi cel al lumii materiale, din momentul creaţiei. Cum se va vedea în capitolele următoare, raportul dintre suflet şi trup, respectiv dintre cele două planuri de existenţă s-a alterat, îndeosebi în defavoarea spiritului, prin căderea în păcat, moartea reprezentând chiar o despărţire temporară a sufletului de trup. Dar mântuirea adusă de Iisus Hristos va restabili echilibrul pierdut al firii atunci când trupul se va uni din nou cu sufletul, la învierea de obşte. Atunci când omul luptă pentru mântuire, el se străduie şi pentru redobândirea echilibrului dintre cele două părţi ale naturii sale, suflet şi trup, ajungând prin mântuire la o treaptă superioară a acestui raport, constând în spiritualizarea întregii fiinţe aflate în comuniune cu Dumnezeu.[114]

Dumnezeu a alcătuit trupul omului din ţărâna pământului. Sf. Ioan Gură de Aur spune, referitor la ***Fac.*** 2,7: „Din ce a fost făcut cel dintâi om? Din pământ sau din altceva? Negreşit (...) că din pământ”.[115] Toţi Sfinţii Părinţi susţin crearea specială a omului, respectiv pronia de care se bucură coroana creaţiei atât în privinţa susţinerii în existenţă, cât şi spre folosul mântuirii (cf. ***Eccl***. 5,17-19; ***Mt.*** 10,29 sq.; 10,30 sq.). Lucrarea lui Dumnezeu este permanent prezentă în creaţie, inclusiv în condiţiile actuale căzute ale lumii. Dumnezeu acţionează în creaţia Sa mai mult sau mai puţin vizibil, dar permanent şi decisiv.

151-163. Cf. John Shand, *Istoria filosofiei occidentale*, Ed. Univers Enciclopedic, 1993, pp. 181-197. Petre Andrei, *op. cit.*, pp. 52-58.

[113] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în *Scrieri* II, *PSB* 30, ed. cit., cap. VII, pp. 25-27. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, VII: III-IV,VI, VIII: IV sq., pp. 150-153, 154, 162 sq. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, în *Scrieri*, Partea a treia, *PSB* 23, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1994, LXIX, I, ed. cit., p. 799.

[114] Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea IV, cap. XIX, XXVII, pp. 189, 202. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, cap. X-XII, XVII, pp. 31-35, 53. Id., *Dialogul despre suflet şi înviere*, în Scrieri II, PSB 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1998, p. 395.

[115] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, vol. 1-2, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2003-2004, vol. 1, p. 19. Cf. *Învăţătura de credinţă ortodoxă*, ed. cit., pp. 70-71. Cf. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, ed. cit., VII:3, *Omilie la Psalmul XXXII*, p. 250.